El existencialismo

Ensayo de interpretación

por

NORBERTO BOBBIO

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
México

Primera edición en inglés, 1948
Primera edición en español, 1951
Novena reimpresión, 1994

Traducción de
OCTAVIO G. BARREDA

Título original:
An Introduction to Aesthetics
© 1948, Hutchinson's University Library, Londres

D. R. © 1951, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
D. R. © 1992, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, S. A. DE C. V.
Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-0880-1

Impreso en México

NOTA SOBRE EL LIBRO Y EL AUTOR

No se trata de una exposición del existencialismo, tampoco de una crítica polémica. La exposición breve pero rigurosa la encontrará el lector en el Breviario *número 16. La polémica, concentrada en un punto decisivo de las tesis heideggerianas, en el número 10. Lo que Bobbio intenta es una interpretación del movimiento existencialista como filosofía o racimo de filosofías que reflejan, como ninguna otra, la situación espiritual de nuestros días. En este sentido el existencialismo sería la toma de conciencia y la exaltación de una posición ante la vida que el autor, sin propósitos judiciales, caracteriza con la palabra* decadentismo, *que encuentra su expresión más directa en ciertas actitudes bastante generalizadas en los medios intelectuales y en algunas formas de la novela, la poesía y el arte en general. Opone al decadentismo el* manierismo, *o retoricismo esteticista, como su contrafigura más solemne y también menos sincera.*

Convenía, y más tratándose de un movimiento filosófico que se presenta con un gran aparato técnico y que, no obstante su áspero sabor, procede de los medios académicos, señalar las raíces que toda filosofía digna de este nombre extiende hasta las realidades más hondas de su tiempo. Con esto no se le prejuzga sino que se le coloca o trata de colocar en su sitio, es decir, se intenta comprenderlo integramente y no sólo en su fosforescencia dialéctica. Que en el cometido el autor no haya podido ocultar sus propias preferencias personales es algo que el existencialista podrá comprender mejor

que nadie, pues tampoco él, a pesar de su esforzada inhibición moral y de su implacable lucidez, ha podido evitar el empleo de expresiones tan reverberantes como "autenticidad", "almas bellas" y "hombre serio".

Norberto Bobbio, el joven profesor de filosofía del derecho de la Universidad de Padua y director de la Revista di Filosofia, *la más antigua revista italiana en la disciplina, vivió, antes de la boga sartriana, la que el existencialismo de cepa alemana conoció, ya durante la guerra, en Italia; y de 1942 es el curso que le dedicó en Roma. En 1935, Bobbio —nacido en el año de 1909— había sido detenido por sus actividades antifascistas, y en diciembre de 1943 su participación en el movimiento de resistencia del Norte le valió el encarcelamiento. Puesto en libertad a los tres meses, en la primavera de 1944 escribió este libro, en el que recogió y ordenó sus insistentes reflexiones de los años anteriores sobre el existencialismo y, al mismo tiempo, conmovido por los acontecimientos e instruido por su experiencia personal, se encaró con su propia generación, la que ya le conocía por una serie de ensayos en los que aplicó las doctrinas fenomenológicas de Husserl y Scheler a problemas jurídicos y sociales, y especialmente por su agudo e intencionado trabajo sobre la analogía en el derecho, enderezado contra las prácticas judiciales nacifascistas.*

En la Italia de entonces el existencialismo aparecía como una reacción contra la filosofía académica, dominada por el idealismo de Gentile, y por esta razón se puso de moda en los círculos intelectuales más avanzados, que buscaban cualquier opor-

tunidad por la que escapar al cerco asfixiante de la cultura oficial fascista. Pero funcionaba más como evasión que como intento positivo de restaurar la cultura sobre sus propios goznes renovados. Muy pronto, lo que fuera afición de intelectuales se convirtió en la comidilla de los salones y de los cafés, anticipando así, por duplicado, la experiencia de Francia, una de cuyas grandes virtudes, como lo sabemos por José de Maistre, es su capacidad proselitista, tan extraordinariamente corroborada en este caso.

Traducido el libro al inglés, no pasó inadvertido en la baraúnda de publicaciones en torno al existencialismo, pues el crítico del suplemento literario del Times *de Londres se atrevió a destacarlo en esta forma*: su diagnóstico merece que se le preste atención como a una aguja que apunta en la dirección precisa.

ADVERTENCIA

Este ensayo se publicó por primera vez en 1944 (Chiantore, Torino). En 1948 fue publicada una traducción inglesa por la casa Blackwell de Oxford. Con respecto al texto italiano, el texto inglés presenta no sólo unas correcciones formales, sino además notables modificaciones sustanciales, particularmente en los dos últimos capítulos, y un nuevo capítulo en forma de apéndice sobre la personalidad de J. P. Sartre. La presente traducción española se basa en el texto italiano que fue traducido al inglés.

Me alegro de que, gracias a la iniciativa del Fondo de Cultura Económica de México, mi ensayo pueda salir a luz también en castellano. En particular, agradezco a la señorita Lore Terracini que se ha hecho cargo con fervor de la no fácil labor de traducción.

NORBERTO BOBBIO

Turín, junio de 1949.

PREFACIO

Acerca de la filosofía de la existencia hay por lo menos un punto en el cual, desde el comienzo, estamos todos de acuerdo: que en Italia se ha hablado y se ha escrito demasiado sobre ella. Pero hay que añadir en seguida —espero que esto sirva para disculparme si yo mismo vuelvo sobre el tema una vez más— que no se podía o, mejor, no se debía dejar de hablar y de escribir sobre ella; porque la filosofía de la existencia ya no es —quizá nunca lo ha sido— una opinión personal de algún profesor alemán o de algún artista francés, sino una manera de filosofar que responde extraña y maravillosamente a la vocación filosófica, hasta diría al gusto filosófico de nuestro tiempo. Como tal la llevamos dentro de nosotros con conciencia satisfecha o con desafío, con orgullo o con repugnancia, y la llevábamos como aspiración o como tentación aun antes de que nos la revelaran sin esbozo alguno.

Vamos a ocuparnos del existencialismo no como de la doctrina de Heidegger o de Jaspers, sino como de una actitud espiritual que abarca muchas cosas más de las que están contenidas en dos o tres libros de filosofía, y tiene vínculos y resonancias en un mundo mucho más amplio que el que se contempla desde una cátedra universitaria. La vuelta, que ahora intentamos, a un tema del que se ha abusado tanto puede encontrar, en esta perspectiva y con esta intención, su principal justificación, por lo menos frente a los demás. Se puede añadir, como justificación frente a nosotros mis-

mos, que hablar o escribir sobre el existencialismo, a secas, o palparlo directamente, es la única manera para librarnos de él, o por lo menos para hacer innocua aquella tentación, y para aplacar, al realizarla, aquella aspiración. Para desecharlo, al fin y al cabo, hay que haber sufrido previamente su contagio.

La razón por la cual la filosofía de la existencia es la filosofía de nuestro tiempo puede explicarse muy brevemente, repitiendo lo que ya todos afirman, que es la filosofía de la crisis. No puede ser un pretexto para que nos escandalicemos ni para que nos hagamos a un lado indignados, alegando una intrínseca desconfianza o una temerosa reserva. Por el contrario, conviene decir en seguida, y claramente, que lo que nos atrae en la filosofía de la existencia y nos impulsa inevitablemente a entrar en ella por algún camino, volviéndola a vivir y a lo mejor rechazándola después de haberla vivido, es precisamente aquel sentido de crisis del cual está preñada y que lleva a todos lados consigo.

Gústenos o no reconocerlo, la crisis es la manera de ser de nuestra situación espiritual. Sabemos bajo qué formas se revela. Una única verdad sustentada se desmenuza en mil verdades indiferentes; el resultado es la apatía frente a los valores y la entrega a la corriente de la sociedad y de las cosas. Una única voluntad consciente de sí se desmigaja en mil veleidades; la consecuencia es el descompuesto desasosiego del alma y la estéril timidez o la arrebatada arrogancia de la acción. Más aún, la claridad interior se oscurece, y el mito vuelve a presentarse, en invasión amenazadora, bajo la forma de superstición aceptada y servida; como consecuencia, se

ahonda el desajuste —nunca, por lo demás, resuelto enteramente— entre la cultura que abandona el campo y la vida que se interna triunfalmente por la vía de la acción, impulsada y sostenida por un cortejo de útiles falsedades.

Frente a todo esto, ¿quién podrá negarse a reconocer la crisis a su alrededor, en su propio interior, en los acontecimientos que se ciernen sobre él y a los que no logra escapar, en las personas que encuentra y con los cuales no consigue entenderse, en sus mismas pasiones que conoce perfectamente pero no consigue dominar? Por consiguiente, en esta situación, no nos será posible adentrarnos en un pensamiento filosófico que —si la filosofía ha de ser la conciencia refleja de su tiempo— no acepte para sí la crisis y, al aceptarla, no se haga su intérprete doloroso o acongojado, su portavoz trágico o irónico. Pero el existencialismo, precisamente, es quizá la intrepretación más auténtica y la revelación más profunda de esta crisis. En efecto, en el mismo momento en que lanzamos el grito de crisis, no podemos por menos de acercarnos con atracción y repulsión a la vez a esta manera de filosofar que, al darnos la prueba más palpable de la crisis, nos invita a una meditación que es tesoro de presentimientos, presagio de futuras aclaraciones.

I

FILOSOFÍA DE LA CRISIS Y CRISIS DE LA FILOSOFÍA

No hay apologista del pasado o profeta de infortunios que no haya tenido oportunidad de discutir sobre la crisis espiritual de nuestro tiempo, indicando sus causas, describiendo sus efectos, apuntando las medidas para remediarla. Pero hay una interrogante que más que ninguna otra incita a la discusión y fomenta el desacuerdo: ¿cuándo comenzó la crisis de nuestro tiempo? Hay quien se detiene en los antecedentes inmediatos, y no se remonta más allá del materialismo del siglo pasado; hay quien se remonta un poco más atrás, al humanismo concebido como triunfo del reino terrenal de la criatura sobre el reino celestial del creador; hay quien, en su veneración por lo griego, va subiendo a través de los siglos hasta la irrupción del espíritu religioso oriental sobre el terreno fecundado por el racionalismo occidental.

No hay época fecunda en la historia de la civilización a la cual no se atribuya una responsabilidad directa en la crisis de ésta. La verdad es que una crisis espiritual, cuando estalla con el estruendo de la actual, es el resultado de todas las épocas, por cuanto es el producto de un proceso inmanente en la historia de la civilización humana. Es éste el proceso de *liberación* de la autoridad —sea ella teológica o humana, trascendente o empírica— en el cual la humanidad progresa si lo secunda, si lo pierde de vista decae, si lo lleva a sus últimas con-

secuencias desemboca en la desorientación de los ánimos, en la desviación de las conciencias, en la confusión de las ideas, en una palabra: en la crisis; crisis, pues, que es efecto de exuberancia desordenada, de vitalidad desatada, que no es decadencia, por más que sí pueda llevar a la decadencia, que a veces, más bien, es aparejadora de adelantos, cuando el hombre, reuniendo sus fuerzas alrededor de una nueva certidumbre, vuelve a encontrar el camino de la liberación, que, para ser fecunda, no puede menos de estar acompañada por una ley, o norma o principio universal.

Puede decirse, en general, que en la raíz de una crisis espiritual se halla el hecho del menoscabo de una *autoridad,* de algo colocado en el centro de toda manifestación del espíritu como principio constitutivo de las explicaciones teóricas y como criterio regulativo de las valoraciones prácticas. El mundo de hoy ya no reconoce en el campo de la teoría ni de la conducta ninguna de las soberanías espirituales que, de tiempo en tiempo, se van colocando en el vértice del saber como puntos de sostén y como guías de dirección, y a las cuales se recurre en última instancia para cerrar con una sentencia definitiva, o aceptada como tal, el camino abierto por el inexorable proceso crítico del saber.

Cuando, a fines del siglo XVIII, con la crítica kantiana de la autoridad de la razón fueron sacudidos los cimientos de la metafísica especulativa y de este modo se puso en tela de juicio el criterio de la evidencia racional que hasta entonces se aceptaba de preferencia, los pensadores del siglo XIX se vieron enfrentados con la tarea de reemplazar con una

nueva autoridad la de la razón abstracta. Las vías que siguieron más comúnmente fueron, sobre todo, dos: el *idealismo* y el *positivismo*. Con el primero el pensamiento trata de escapar al sometimiento, en que se había mantenido hasta entonces, al principio de una autoridad que trasciende el pensamiento, construyendo —o creyendo construir— un sistema sin más autoridad que el pensamiento mismo que lo edifica. Con el segundo el pensamiento se somete a una nueva autoridad que ya no es la de una revelación divina y la de una razón que se autorrevela como absoluta, sino que deriva del mundo mismo de los hechos naturales o sociales que se enfrentan, como materia que espera elaboración, al espíritu.

Idealismo y positivismo son los principales carriles sobre los cuales se desliza, con alternativas de auge y decadencia, la filosofía oficial o académica del siglo pasado. Uno proclama la absoluta libertad del pensamiento; el otro la subordinación del pensamiento a su antiguo súbdito, la naturaleza. Del primero brota un arrogante humanismo, del otro un absorbente materialismo. En la esfera del arte el desajuste se manifiesta en las dos corrientes de romanticismo y realismo. Se trata de dos experiencias contrarias, y, en su forma extrema, irreconciliables; pero ambas, por vías opuestas, tienden a que en el hombre se desmorone el sentido de una universalidad o unidad "legisladora". La libertad de la primera amenaza siempre con trasformarse en libertinaje; la subordinación de la segunda corre de continuo el riesgo de cambiarse con esclavitud. El hombre se encuentra alternativamente siendo más y menos que hombre; y de un con-

traste tan profundo emerge el sentido de la crisis, que se cierne sobre los comienzos y el curso del siglo XX.

Cabía esperar que el pensamiento del siglo XX lograra encontrar una solución constituyendo un nuevo principio de certidumbre que replegara en torno suyo el asentimiento universal. Pero parece que nuestro siglo, entregado a la acción y promotor de guerras en la medida misma en que el siglo XIX había sido constructor de teorías, no ha encontrado todavía esta solución; y acaso la lucha de las tendencias opuestas queda abierta precisamente por esto. A comienzos del siglo, el idealismo había tenido que renunciar a la mayor parte de sus ambiciones metafísicas, después de que los campos de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía de la historia —cruzados ya de punta a cabo por las correrías de los epígonos de Hegel que no disponían de más arma que el método dialéctico— habían sido objeto de estudios científicos cada vez más adelantados y fecundos en resultados. Por esto la crítica de los nuevos pensadores fue enderezada particularmente contra el positivismo. Desarrollaron esta crítica las varias corrientes intuicionistas y en general anti-intelectualistas, las cuales contenían ya algunos de los motivos irracionalistas que habrían de ser los dominantes en la cultura filosófica de nuestro tiempo.

Fuera de esta obra de crítica y de revisión del positivismo, la filosofía del nuevo siglo se ha limitado a volver a recorrer los viejos caminos, con la constancia del alumno diligente y mediocre, andando por lo general a tientas, evocando fantasmas, aplicando métodos caídos en desuso, entregándose a

mil experiencias, de las cuales ninguna era una experiencia nueva pero cada una llevaba en sí misma, desde el comienzo, el germen del fracaso. El nuevo siglo era tanto más agresivo y audaz en la obra de desprestigio de los viejos y los nuevos dominadores, cuanto más crecía, en el desasosiego de las tentativas renovadas y estériles, el descontento frente al pensamiento puro y la amargura por las ilusiones perdidas.

Nuestro siglo se ha sustraído a la autoridad existente pero no ha sido capaz de establecer una nueva; desde luego, una autoridad espiritual —porque autoridades, en el sentido jurídico de la palabra, acaso no haya siglo que las haya conocido más exclusivas e irreductibles—, una autoridad que reuniera a los dispersos y dispersara a los eclécticos, sacudiera a los dogmáticos y reanimara a los escépticos. Tampoco ha querido reconocer en su riqueza y en su vitalidad —es más, allí donde surgió, trató inmediatamente de arrollarla y sofocarla— esa única dirección del pensamiento que, lanzándose por el camino, no de una reproducción inerte, sino de un desarrollo y de un perfeccionamiento de la mejor tradición del siglo anterior, había resultado, por lo menos en Italia, promotora de energías intelectuales, libertadora de errores viejos y siempre renovados, esclarecedora en todos los campos de la cultura: el historicismo.

Cuando la crisis cunde, hay entre las actitudes espirituales una que pretende presentarse como la única válida y legítima: es la actitud de aquel que renuncia a la autoridad y acepta el desorden, echándose encima la crisis como una carga que hay que llevar hasta quedar aniquilado, como una pena

que hay que expiar hasta la destrucción de nosotros mismos; aquel que, en resumidas cuentas, hace de la crisis no el objeto de una reprobación, ni un trampolín para un salto hacia adelante, sino su propio destino, su último refugio, y encuentra en esta degradación su complacencia y casi una exaltación de su propia falta de sostén. Toda una experiencia cultural, nueva, difundida particularmente en la poesía y en el arte, ha expresado en las formas más diversas y visibles esta actitud de autodenigración, formas ora altamente sugestivas ora polémicamente audaces; la misma dio origen, a fines del siglo pasado y a comienzos de éste, a un gusto y a un hábito que tanto partidarios como adversarios —los unos con aire de desafío, los otros con propósito de escarnio— han bautizado con un nombre que después han reconocido para aceptarlo o para cambiarlo: *decadentismo.*

El decadentismo, soberano primero en la esfera de la literatura, por último, cuando ya parecía agotado, llega a contagiar la vida misma de la filosofía oficial, que por su naturaleza y por su destino está más lejos de toda tentación de lo nuevo y de todo espíritu de aventura. Nadie que observe sin prejuicios la situación de nuestro tiempo puede dejar de advertir que el existencialismo alemán, en sus ambiciones y en su rápido éxito, es el producto tardío, el fruto póstumo del decadentismo en el campo del pensamiento reflexivo, que, insertándose en esa atmósfera, no sólo recoge las aspiraciones de la misma sino que formula su teoría. El decadentismo, pues, ya en los umbrales de su disolución, ha encontrado el camino para su afirmación teórica. Este camino es el existencialismo, el cual se

presenta como aquella filosofía que, consciente y abiertamente, a la esperanza opone la desesperación, a la consecución de la meta el naufragio final, a la continuidad del ser la quiebra entre ser y existencia, a la coherencia del pensamiento racional lo inconsecuente y huidizo de un estado de ánimo, al gozo inefable frente al ser la angustia frente a la nada, en suma a la fe en el espíritu creador del hombre, que es propia del idealismo y del positivismo, la incredulidad y la voluntad de destrucción.

Ningún detractor o crítico puede dejar de reconocer que la filosofía de la existencia es, precisamente por eso, la filosofía de nuestro tiempo; es la única que, habiendo sacado todas las consecuencias de ese proceso de invalidación de la autoridad que con ímpetu cada vez mayor corre a lo largo de todo el pensamiento moderno, y negándose a su vez a establecer una autoridad nueva, ha descubierto y hecho patente con la mayor conciencia posible todo lo decadentista que asomaba en la cultura de nuestro tiempo; la única casi que ahora podemos reconocer como el comentario teórico del decadentismo contemporáneo. Al rechazar la pretensión del pensamiento de no reconocer más autoridad que a sí mismo, al despreocuparse de la cómoda y pacífica sumisión a los hechos, al tensar la voluntad de no forjarse ilusiones hasta la extrema lucidez, no le queda otro remedio a la filosofía sino fijar la mirada sobre la existencia del hombre, tal como aparece a un ojo desencantado: derramada en el mundo, proyectada hacia el futuro, orientada hacia una trascendencia que no se puede circunscribir ni reducir a objetivación alguna. De aquí

ha resultado la despegada y medida "analítica" de Heidegger y el turbio y tortuoso "esclarecimiento" de Jaspers. Si se quiere, un proceso natural o una involución inevitable, puesto que la filosofía, ya desde su primera aparición como ontología en el pensamiento de los griegos, lleva el germen de disolución en su seno.

Desde entonces, en efecto, se zafó de la envoltura del mito, pero como no tenía en su poder los instrumentos necesarios para interrogar directamente la realidad, quedó suspendida en el aire, entre la oscuridad de la religión primitiva que había rechazado y la claridad de la ciencia que todavía no había conquistado, siempre pendiente de la voz de lo absoluto, ora asido ora inasible, y, por consiguiente, atacada siempre por los escépticos, vaciada de su contenido por los sofistas, ridiculizada por los adoradores de la acción. Proceso o involución, sin embargo, tanto más estruendoso por cuanto ya no lo denuncia la antifilosofía, sino que la propia filosofía, argumentando desde el interior, lo pone de manifiesto; y lo hace en particular aquella filosofía universitaria y académica que siempre ha sido la ciudadela del pensamiento puro o vacío, el baluarte de las certidumbres metafísicas, la que ha sostenido que el sistema es inexpugnable.

Jamás una crisis de la filosofía ha comenzado en el seno mismo de la filosofía oficial con tanta fruición por la negación, y adviértase que éste es, precisamente, el primer motivo, el motivo esencial del escándalo que causa el existencialismo. Es verdad, por otro lado, que por vez primera la filosofía académica y universitaria, que había llegado disgregada y enclenque a una fase de disolución, ha es-

cuchado la voz de dos pensadores solitarios, antiuniversitarios y antiacadémicos por excelencia. En efecto, no se comprende la crisis filosófica actual si no se repara en la circunstancia de que, entre la filosofía actual de los "sabios" y la de los existencialistas, se han interpuesto tanto la desesperación de Kierkegaard como el escarnio de Nietzsche. Pero, sean lo que fueren los motivos, no se puede dejar de advertir que precisamente en la experiencia filosófica del existencialismo vienen a andar a la par, en forma conspicua, apoyándose mutuamente una sobre otra, tanto la filosofía de la crisis como la crisis de la filosofía.

II

DECADENTISMO Y MANIERISMO

Es cierto que gran parte de la filosofía oficial, apelando a la tradición y haciendo la apología de su propia salud, ha rechazado el existencialismo. Así y todo, a muchos de los que aterrorizados, miran el éxito del existencialismo como turbia locura o caprichosa extravagancia, uno estaría tentado de preguntarles: ¿creen realmente que la crisis esté sólo donde ellos la señalan porque se revela más estruendosamente?; ¿no estará acechando también en sus propias almas, en sus pensamientos, en sus ademanes de todos los días, revelándose en formas diversas pero sin dejar por eso de ser menos patente, ni menos profunda aunque no sea tan ruidosa?; ¿y esta apariencia menos llamativa no será más bien indicio de un mal más incurable y, por ende, mortal, del cual uno no se salva sino el día en que se da cuenta de que ya no hay salvación?

En efecto, en dos formas se expresa esencialmente el estado fofo de una cultura: el *decadentismo,* con el cual se acepta y exalta la crisis, y el *manierismo,* o forma retórica, con el cual la crisis queda encubierta en la vacuidad de fórmulas en las que no se cree. Frente a quien se tira de cabeza al dolor universal para sacar motivo de inspiración o incluso de complacencia en su propia inquietud y en su propia desesperación, está, en el extremo opuesto, el que, para no hundirse en el abismo del pensamiento, se refugia en la pasión y gusto por la palabra tomada como si tuviera un valor por

sí misma. En otros términos, en un caso la crisis se revela en la forma de la sinceridad absoluta, hasta la crueldad consigo mismo, que encona la llaga con el desasosiego de un pensamiento que continuamente está en equilibrio inestable y en tensión no resuelta; en otro se presenta en la forma de la absoluta insinceridad, que es el modo de salvar la crisis, dando la espalda al problema y corriendo, con porte ceremonioso, al encuentro de la vida.

Conviene decir, sobre todo a los indignados y a los escandalizados, que al lado de una filosofía de los decadentes hay una filosofía de los retóricos, que no es menos representativa de la crisis espiritual de nuestros días. La una cava en su interior sin piedad, sacando a luz los pobres restos de la metafísica perdida, y entre la angustia originaria y el naufragio final no se conmueve ni trata de conmover, sino que lleva a cabo la amputación mortal con frialdad científica; la otra se infla con una verbosidad árida y alambicada, que plantea problemas ya resueltos, o resuelve problemas que no han sido planteados por no ser actuales, y repite fórmulas manidas, vacías de contenido moral, casi diría desvitalizadas por el largo uso, con fingida y engañosa emoción. Si crisis implica flaqueza espiritual, y tibieza moral, y no únicamente desasosiego y desorientación, la filosofía de los retóricos es filosofía de la crisis, y no menos inquietante que la de los decadentes.

Una literatura de decadencia encuentra su propia expresión tanto en la ambiciosa grandilocuencia del poeta barroco como en la desesperación del poeta maldito; de suerte que, al fin y al cabo, barroquismo y decadentismo se tocan y se cruzan en

una idéntica experiencia cultural. En efecto, no se puede negar, dicho sea de paso, que la filosofía existencial, tan íntimamente decadente, esté inmune de retórica y amaneramiento barroco. El grito de desesperación a menudo está disfrazado por una fórmula pomposa; el anhelo de sinceridad queda sofrenado por el afán de producir extrañeza y clamor; la exasperación del alma y la ingeniosidad más extravagante, el llamado interior y el disfraz artificioso, con frecuencia, particularmente en Jaspers, andan juntos.

Tampoco se puede negar que la filosofía de los retóricos abandona a veces su aplomo para prestar oído a las voces más ásperas y más misteriosas que suben desde lo íntimo de la conciencia turbada; si bien en este gesto hay más de atenta condescendencia que de humildad, más veleidad de lucir que voluntad de ir hasta lo hondo. ¡Cuántas veces tuvimos ocasión de oír la fraseología de la filosofía académica adornada de palabras alusivas y acogiendo del existencialismo el aspecto llamativo y ornamental! El existencialismo se declara agnóstico frente al problema moral, pero en los pliegues de su indiferencia se revela una moralidad interior, que no ha sido causa pequeña de su influjo sobre los ánimos. Por el contrario, la filosofía de los retóricos invoca los valores absolutos, toma un tono de predicador, pretende tener una ética y una pedagogía propias, no renuncia a refugiarse en brazos del eterno ideal cuando la realidad se le escapa teóricamente; está tanto más dispuesta a salvarse en el campo moral, recurriendo a las ideas, cuanto más rechaza o ridiculiza estas mismas ideas en el campo de la teoría. Pero su predicación no turba

ni sacia los ánimos, porque esa solemnidad y esa tiesura encubren una indiferencia mucho más neta, una aridez mucho más seca que las denunciadas abiertamente por los decadentes; indiferencia y aridez que se revelan en la aceptación del hecho consumado como un misterio revelado, o en el partidismo, cuando el tomar partido resulta ventajoso, siempre en una incoherencia entre la altura de las fórmulas y la flojera del comportamiento, entre la sutileza y virtuosismo para teorizar y la culpable ingenuidad en el obrar, en suma, en un desnivel insubsanable entre el plano de la cátedra y el plano de la vida.

Filosofía de la crisis en el sentido pleno del vocablo es, pues, el existencialismo, pero más desconcertante y, por lo tanto, más vital, más franca y, por lo mismo, más estimulante que la filosofía de los retóricos: sobre esta destrucción implacable quizá sea posible tratar de reconstruir. ¡Cuán difícil, en cambio, edificar sobre la oquedad de las fórmulas, satisfechas de sí mismas e insensibles a las sacudidas del tiempo! No será la falsa salud de la filosofía académica la que nos podrá curar de la enfermedad, que también podría ser mortal, del existencialismo; sobre todo, porque no se arrima al enfermo para aplicarle remedios sino que se aleja aterrada para evitar el contagio.

El existencialismo, por lo menos, es una invitación a la sinceridad, hasta la eliminación de todo cómodo refugio o de todo sostén ficticio. Porque de todos modos, si la pasamos, y más si nos resistimos a pasarla, siempre será una dura prueba. Pero, por otro lado, si se quiere empezar de nuevo, si queremos volver a la claridad interior, a una par-

ticipación más activa en la vida y en la realidad, es una prueba necesaria. Sobre todo porque, para mantenernos alejados de ese fanatismo que imita los ademanes y los movimientos del existencialismo, debería ser suficiente la advertencia de que hay dos formas de sinceridad: una sinceridad humilde y curativa, instrumento de claridad en las propias acciones y en la comunicación con los demás, y una sinceridad arrogante y cáustica, practicada casi por el placer de hacer revelaciones misteriosas y desoladoras, que no tienen más objeto que poner al desnudo la propia degradación y complacerse en ello como si se tratara de un acto de bravura o de provocación. Ésta y no aquélla es la sinceridad que muestran los nuevos reveladores de la existencia.

III

DECADENTISMO, ESCEPTICISMO, ACTIVISMO

Esta interpretación del existencialismo podría hacer pensar en la reaparición, en la esfera de la filosofía, de una nueva escuela de *escepticismo,* puesto que la contraposición entre decadentismo y manierismo puede haber suscitado, por reacción a una hipotética equivalencia entre manierismo y dogmatismo, la idea de otra equivalencia posible: entre decadentismo y escepticismo. Pero la equivalencia no es legítima. Cierto que tanto el decadentismo como el escepticismo pueden ser fruto del mismo proceso, llevado hasta sus últimas consecuencias, de desmantelamiento de las verdades tradicionales; pero frente a la desintegración de la verdad en mil apariencias fugaces e impalpables, toman dos actitudes diferentes, de atormentada participación el primero, de remota cordura el segundo. Mientras el escéptico se mofa, el decadente se acongoja; al ánimo turbado del decadente el escéptico opone su propia imperturbabilidad.

El escepticismo es el fruto maduro de una cultura lozana: pensemos en los sofistas griegos, en el racionalismo volteriano. El decadentismo, por el contrario, es el fruto lujurioso pero amargo de una cultura en disolución. El proceso entablado contra las verdades tradicionales y la misma condena de todo posible criterio de verdad no constituyen para el escéptico una rémora en la acción en el mundo, antes bien, el escéptico es el hombre de

mundo por excelencia. El decadente, en cambio, es incapaz de acción en el mundo; su forma de actuar siempre es extraordinaria, extravagante, antisocial, en lucha con el mundo: "Yo no podía entrar en relación con los hombres —decía Kierkegaard—, de donde deduje que mi tarea era extraordinaria." [1] El escéptico, en contacto con el mundo, se transforma en libertino; el decadente, una vez realizado el desasimiento total del mundo, puede incluso llegar a ser un místico.

En la crisis, el decadentismo es la actitud contemplativa. Si se le mira desde el punto de vista del obrar, se transforma en *activismo,* que puede considerarse como el decadentismo referido a la acción. Fijemos las premisas de una crisis moral que acompaña la crisis metafísica: relajamiento de las creencias tradicionales, falta de una fe absoluta, incertidumbre en la determinación de los fines, corrupción de las costumbres; habremos indicado al mismo tiempo las razones del activismo, que es ese "hacer por el gusto de hacer", ese "destruir por el gusto de destruir", ese "innovar por el gusto de innovar",[2] ese afán de acción a toda costa, esa fie-

[1] Cit. por F. Lombardi, *Kierkegaard,* Florencia, 1936, p. 322.

[2] Léase el profundo análisis del activismo desarrollado por Croce en *Storia d'Europa del secolo xix* (p. 341 *ss.*), y obsérvense las conexiones que él establece entre decadentismo y activismo: "Pero su génesis profunda [del activismo] siempre está en el romanticismo morboso, nunca derrotado por completo, si bien adormecido por algún tiempo en la vida europea..., el romanticismo que ya había vuelto a asomarse después de 1860 bajo la forma de desinterés por la práctica y por la política, y como 'decadentismo', y que ahora, despojado de todos los elementos ideales y nobles de su edad primitiva, se derramaba —lo cual era lo grave— en la práctica y en la política" (p. 343).

bre de obrar y de producir y de agitarse en el mundo, que ha dejado surcada la faz de nuestra civilización contemporánea inquieta y bravucona, promotora de mil obras, no importa si con resultados de paz o de guerra, con tal de que fueran obras y fuentes de otras obras. Decadentismo no es activismo, pero ambos, uno en el plano del comprender, el otro en el plano del obrar, son retoños de la misma planta: ese apartamiento complejo de toda autoridad fundamental, del cual ha surgido la crisis, y que implica una actitud esencial y radical de desenfado frente al ser, de ruptura con la tradición, de iniciativa absoluta entre las infinitas posibilidades de existir.

El análisis heideggeriano del ser-en-el-mundo *(in-der-Welt-sein)* puede interpretarse, en ciertos aspectos, como una teoría o, si se quiere, como una consagración y celebración del activismo. Veamos: la categoría fundamental del ser del hombre es el cuidado *(Sorge)*: *cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit.* "Como totalidad estructural originaria, el cuidado constituye una condición *a priori* de todo comportamiento o situación efectiva del hombre, es decir, que es previamente inherente a todo comportamiento y a toda situación."[3] El cuidado es el ser mismo del hombre, porque la cualidad característica del hombre es la de estar continuamente empeñado por las posibilidades de sí mismo; el hombre, en su ser, se está anticipando a sí mismo y, por consiguiente, siempre se está sobrepasando a sí mismo en razón de que se halla

[3] *Sein und Zeit*, p. 193. (Cf. la trad. española de José Gaos, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951, p. 223.)

vuelto a ese "poder ser" *(Möglichsein)* que constituye su verdadera índole. En el mundo inanimado el cuidado se manifiesta como la esforzada procuración de las cosas, considerándose al mundo como el conjunto de útiles de que nos servimos; en el mundo de los demás hombres se manifiesta como la solicitud por nuestros semejantes, cuando se considera a los demás como a los que, juntamente con nosotros, se sirven de los útiles del mundo.

Pero este hombre heideggeriano que, para escapar a la angustia frente a la nada, se acomoda a una vida en un mundo impersonal y decaído bajo el signo del "cuidado", es decir, impelido por sus propias necesidades, que constituyen su esencia originaria, hacia su propia realización, y que se ve enfrentado con las cosas como instrumentos de su propia acción y con sus semejantes como vecinos indiferentes; este hombre que parece acosado por su esfuerzo incesante por escapar "a la nada que lo anonada", movido a obrar por su misma naturaleza deficiente y rica a la vez de infinitas posibilidades nunca realizadas; este hombre que, apremiado por la lucha de todos los días para procurarse lo necesario para vivir, se sustrae al "pensamiento inactivo" *(tatenloses Denken)* que, desde los griegos, siempre ha sido señal de lo que en el hombre hay de más que humano; este hombre es, ciertamente, el hombre anónimo e industrioso que ha asomado a la superficie de la historia en la civilización de hoy.

Antes desconocido y oprimido, ahora emancipado, determinó, o está determinando un nuevo código de vida, y es más flemático en el sentir, más interesado en la conquista de los bienes materiales,

más sensible al bienestar, más afanoso por el éxito en la lucha por la vida. De él ha surgido, y a través de él se justifica únicamente, el activismo, como la manera de ser de aquel que arrumbó las cadenas que lo vinculaban a una ley natural, racional o divina, y que, en una total inmersión en el mundo, proclama el triunfo de la acción como fin de sí misma, libre de todo límite que trascienda al actuar mismo, impelido únicamente por la indigencia de su naturaleza o, lo que es lo mismo, por el "cuidado" heideggeriano, y que desdeña, no habiéndose elevado nunca a su altura, el "pensamiento inactivo".

IV

MOTIVOS DECADENTISTAS DEL EXISTENCIALISMO

Acabamos de afirmar que el existencialismo es una manifestación de decadentismo; esta afirmación no pretende presentarse como un juicio de valor, sino, más modestamente, como una regla de interpretación, de la cual cabe esperar una comprensión más adecuada de esta tan singular dirección del pensamiento. A la objeción de que tal afirmación es ilegítima, porque es el resultado de una falsa analogía y, por lo mismo, de una confusión entre literatura y filosofía, puede contestarse, en primer lugar, haciendo ver que el decadentismo no es únicamente un movimiento literario, sino una atmósfera espiritual, que deja su impronta en la poesía y en el arte, en el pensamiento y en las costumbres; y, en segundo lugar, poniendo de relieve esa característica particular de la filosofía de la existencia según la cual ésta aparece claramente —casi diría que es su programa— como una filosofía de inspiración poética: brota de un estado de ánimo y no de una duda crítica, acepta franca y valientemente un lenguaje ya comprometido por el uso poético y luego, por la evocación eminentemente estética y no lógica que el mismo suscita (vgr. la *Sorge* de Heidegger, o en la "ley diurna" y en la "pasión nocherniega" de Jaspers), dice mediante imágenes directamente poéticas (vgr. la "cotidianidad", *Alltäglichkeit* de Heidegger) lo que sería inexpresable con el vocabulario técnico.

En efecto, en la bibliografía existencialista, que ya es vastísima, no han faltado sugestivas referencias poéticas, particularmente sobre el tema existencialista de la muerte; [4] no olvidemos la reciente evocación de Leopardi en un audaz intento por injertar un rígido conjunto de motivos existencialistas en la tradición espiritual italiana.[5] Por lo general, frente al vivo cuadro que dibuja Heidegger de la existencia humana, que ha escapado a la angustia pero está perdida en la banalidad e impelida por la preocupación, se acude, para su inteligencia, al *divertissement* de Pascal. Pero quizá podríamos rastrear huellas diferentes y más profundas en la literatura romántica del último siglo, desde la prosa novelesca —piénsese en lo que se podría llamar con Heidegger la "cotidianidad" de personajes y ambientes de la novela rusa o en el tema flaubertiano de la banalidad— hasta la poesía decadente —piénsese en los temas baudelairianos del tedio (*"l'ennui, fruit de la morne incuriosité", Spleen,* LXXVI [el aburrimiento, fruto de la torpe incuriosidad]) y de la angustia (*"et l'Angoisse atroce, despotique, — sur mon crâne incliné plante son drapeau noir", Spleen,* LXXVIII [y la angustia atroz, planta su bandera negra sobre mi cráneo inclinado]).

Así como la literatura decadente se enlaza directamente con el romanticismo, del cual es el descendiente directo, si bien degenerado, del mismo modo el existencialismo, aunque comienza como

4 K. Lehmann, *Der Tod bei Heidegger und Jaspers*, J. Comtesse, Heidelberg, 1938, p. 70 *ss.*

5 C. Luporini, *Situazione e libertà nell'esistenza umana*, Le Monnier, Florencia, 1942, p. 206 *ss.*

una reacción frente al romanticismo (Kierkegaard es, en muchos aspectos, un antirromántico), no se comprende sino en función del pensamiento romántico, del cual, a través de Nietzsche, constituye la ramificación extrema. El existencialismo lleva a la exasperación el motivo romántico de la personalidad humana, como centro, como individualidad originaria, como singularidad heroica y solitaria; esta exasperación se hace patente a través de la disolución del titanismo romántico en la refinada y atormentada búsqueda del "singular", que se lleva a cabo en forma de revelación y de confesión íntima, de suerte que al final predomina el motivo, característico de todo decadentismo, de la singularidad humana echada al mundo sin seguridad alguna, cogida en su situación como en una prisión, invocando una trascendencia nunca alcanzada o amargamente consciente, por experiencia, de su propia nulidad.

El superhombre de Nietzsche abre camino al ser angustiado de Heidegger o la Existencia encogida en sí misma de Jaspers. Por estas mismas razones el existencialismo representa también una rebelión tardía contra el gusto ilustrado de la *raison* y el conceptualismo de la filosofía tradicional, de la misma manera en que el decadentismo poético consagra y exacerba, en la defensa de la poesía pura, la reacción contra toda forma de clasicismo poético, condenado como retórica, conceptualismo decorativo y así sucesivamente.

Examinándola más detalladamente, la atmósfera decadente de la filosofía existencial se revela en tres motivos fundamentales que se encuentran en varias formas en Heidegger y en Jaspers, pero con mayor énfasis en el segundo: a saber, en el *antinaturalismo*, en el *simbolismo* y en el *hermetismo*.

No cabe duda de que el pensamiento decadente, y con él todo el existencialismo, resume un conjunto variado y fluctuante de actitudes antinaturalistas y antipositivistas; pero en los filósofos de la existencia, la inclinación —propia de la filosofía contemporánea— a quebrantar el círculo cerrado de la naturaleza considerada en forma determinista como un sistema, y a socavar el mito del cientifismo, se ha hecho extremadamente aguda e inquieta. Esta mayor agudeza y movilidad, que se trasmuta en una más densa plasticidad de expresiones y de imágenes, le viene al existencialismo de lo literario que, en la estela de la tradición de Nietzsche, persiste aquí y allá en los pliegues de su estructura sistemática y teórica, formando ese clima característico, entre poético y místico, en el cual se levanta piedra a piedra el edificio conceptual pero conservando siempre la forma del palacio encantado.

El antinaturalismo de la filosofía existencial no es el mismo, digamos, que el de la filosofía idealista, que construye conceptual y abstractamente la contraposición entre naturaleza y espíritu, entre necesidad y libertad; es un antinaturalismo empapado de antinaturalismo estetizante, donde la naturaleza queda sentimentalmente degradada a ser una esfera del vivir opaco, uniforme e impersonal. Uno de los temas más frecuentes en el pensamiento de Jaspers es la ruptura del mundo natural por parte de la Existencia en su incondicionalidad, que es su libertad; ahora bien, está claro que en este caso no se entiende la naturaleza en el sentido filosófico, como reino de la necesidad, sino más bien en el sentido del naturalismo romántico, como esfera de

la achaparrada seguridad vital y animal que no conoce arrojos ni ímpetus; de esto se sigue que se le atribuya un valor negativo y que haya necesidad de romper con ella para que la Existencia pueda realizarse plenamente.

En este mismo antinaturalismo, de origen romántico, se injerta sobre todo uno de los temas más sugestivos y más ampliamente conocidos del existencialismo: el tema heideggeriano de la banalidad como degradación y caída. Que se haya visto el carácter peculiar del existencialismo en este tema más que en cualquier otro, demuestra que la resonancia del existencialismo se debe, principalmente, a la interpretación decadentista que del mismo, a lo mejor sin darse cuenta, ha hecho la mayoría. En efecto, no hay un motivo en torno al cual se haya ejercitado en mayor medida la literatura decadente de cualquier país que el del horror por lo banal, por lo cotidiano, por lo convencional; que tiene como corolario, con formas diversas y motivaciones diferentes, un ansia de liberación y de purificación, un incesante invocación de lo extraordinario, de lo extravagante, una atormentada búsqueda de lo "singular" —empleo esta palabra teniendo en cuenta "el singular" de Kierkegaard— que no es únicamente una categoría metafísica, sino una actitud vital.

La naturaleza, rebajada a la condición de mundo de la objetividad y de la necesidad, vuelve a ser valorizada como símbolo del ser que ella misma no es, pero al cual continuamente nos remite: el antinaturalismo bordea el *simbolismo*. La concepción de lo real como símbolo de la trascendencia, esto es, como revelación analógica de una realidad

más real que no se puede aprehender sino simbólicamente, es una interpretación, casi diría una teorización, de uno de los motivos posrrománticos más típicos, y consecuencia directa, por un lado, de la tensión por escudriñar lo que escapa a la razón (anti-intelectualismo en general); por otro, de la relajación de esta tensión, que de otro modo sería irreductible, mediante una vuelta a la naturaleza, al hombre o a la historia interpretados simbólicamente.

La naturaleza no vale por lo que la razón y la experiencia aprehenden en ella, porque, más bien, desde este punto de vista es exasperadamente monótona, uniforme, convencional, sino que vale precisamente en razón de lo que en ella se revela, de lo que ella es, no como realidad, sino como símbolo, porque es nada menos que el lenguaje en que nos habla lo trascendente que, en términos románticos, es el misterio, es decir, lo allende las cosas. En Jaspers la naturaleza o, más generalmente, el mundo de la objetividad, que en un primer momento se presenta como la esfera de la infinita investigación teórica en la cual el hombre mismo está inserto y trata de orientarse, y en un segundo momento es destrozada por la irrupción de la iniciativa absoluta de la Existencia, vuelve a aparecer en un tercer momento como la sede de los símbolos de la realidad o, según lo dice el mismo Jaspers, como el lenguaje cifrado de la trascendencia, que a la metafísica, grado tercero y más alto de la investigación filosófica, incumbe descifrar. "No hay nada —dice Jaspers— que no pueda ser cifra... El mundo, sea la naturaleza o el hombre, sea el firmamento o la historia, o la conciencia en general,

no sólo existen sino que todo lo que existe debe ser interpretado al mismo tiempo fisiognómicamente." [6]

La cifra es el único modo en que la trascendencia puede aparecer a la Existencia; y el esfuerzo, siempre a punto de malograrse, por aprehender la trascendencia a través del mundo como cifra, constituye la metafísica. Desde el tema baudelairiano de la naturaleza como *forêt de symboles*, que abre camino a una nueva poética, hasta el simbolismo de todas las tendencias, y en el campo de la investigación teórica, desde el psicoanálisis, intérprete de signos y de sueños, hasta la metafísica de Jaspers, concebida como lectura del lenguaje cifrado de la trascendencia, el hombre, en formas variadas y a través de las más diversas experiencias, desengañado, o acaso sin verdadera experiencia, del ver sensible y del comprender racional, trata de conquistar una segunda visión, a la vez más aguda y más despreocupada, tanto más seguro de estar en la verdad cuanto más alucinada y fantástica es, conjurando, como una magia nueva, tras la realidad otra realidad —una infrarrealidad, como la del psicoanálisis, o una suprarrealidad, como la de Jaspers—, de la cual la realidad, *nuestra* realidad, no es sino el signo que hay que interpretar.

Partiendo de este sentido secreto del ser toda cultura decadente desemboca en el esoterismo. Una de las manifestaciones inevitables del esoterismo es precisamente el *hermetismo*, que es el exoterismo en su aspecto puramente extrínseco y verbal, una vez más de naturaleza más estética que mística: no cabe duda de que la filosofía de la existencia es

[6] *Philosophie*, III, p. 168.

una filosofía hermética. Poco a poco ha construido un lenguaje propio, acuñando nuevas palabras o condensando significaciones en palabras viejas, que no bien se pronuncian despiertan ecos profundos, palabras alusivas y sugestivas, que adquieren paulatinamente el valor de una fórmula de encantamiento, que tienen una plasticidad propia y una fuerza evocadora en su misma estructura; palabras cuya significación va mucho más allá del signo y de la cosa significada.

Casi me atrevería a decir que entre los que, después del primer momento de sordera o de aturdimiento o de fastidio, han creído, por fin, haber adquirido plena comprensión de esas fórmulas y tener franqueada la vía para introducirse y poder caminar por ese nuevo reino espiritual, no hay nadie que haya podido librarse de la sensación de haber sufrido un proceso de iniciación. Tal iniciación no es posible sino a través de una participación en ese formulismo hermético.

Quien pretendiera deshacer ese andamiaje verbal con la intención de acercar el existencialismo a la filosofía tradicional —todos los días se hacen intentos semejantes, pero son estériles y vanos—, envenenaría el núcleo vital del existencialismo y, creyendo quitarle una careta, lo degollaría. Cuando hablo de hermetismo, pues, quiero decir que la oscuridad del existencialismo no es una oscuridad fortuita sino deliberada, y deliberada por ser necesaria; también la claridad —no cause extrañeza la paradoja— es para el existencialista un prejuicio de la Ilustración; la oscuridad misma es un instrumento de esclarecimiento existencial, porque revela la oscuridad profunda e insondable del ser.

Hermetismo significa a la postre, por un lado, reconocimiento de la inadecuación de la palabra como signo, por otro, importancia dada a la misma palabra como fuerza evocadora. Es, al fin y al cabo, otro aspecto de esa inadecuación fundamental entre la realidad y el pensamiento, de ese desajuste entre la forma y la vida en que se revelan factores decisivos de una crisis espiritual. Una forma más de esa fuga de lo real, de ese miedo del ser, de esa separación de la vida, que denuncia la presencia de una cultura decadente. Ambas significaciones del hermetismo reaparecen en el existencialismo: por un lado se considera la palabra como un instrumento inadecuado y, por tanto, se le retuerce y tortura; por el otro, para remediar este insalvable vacío de su inadecuación, se le atribuye una plenitud puramente exterior. El lenguaje se hace evocador por ser inadecuado, sugestivo por ser insuficiente, tanto más rico de resonancia formal cuanto más pobre es de significación real. Y una vez más, la filosofía existencial entra en la atmósfera del decadentismo posrromántico a través del hermetismo.

V

CONCEPCIÓN DECADENTISTA DEL HOMBRE

El decadentismo, mucho más que un gusto literario o un estado de ánimo, es una actitud vital: implica, pues, una determinada concepción del mundo y repercute en todos los actos de la vida espiritual. Para describirlo, me ayuda el mismo itinerario existencial de Jaspers, me asisten casi sus mismas palabras. Se trata de la actitud de aquel que, alejándose del horizonte de la trascendencia y del horizonte del mundo, se retrae dentro del horizonte de su propia existencia, no para volver a hallar en su propio interior el mundo en su ser fenoménico o a Dios en la iluminación de la conciencia, sino para buscarse únicamente a sí mismo: escudriña la existencia del hombre, no para descubrir toda su riqueza, sino para cargar con toda su pobreza. El decadentismo representa un encogimiento irrevocable del hombre sobre sí mismo. Cortados los hilos que ligan la existencia humana al mundo de las cosas y de los demás y a la trascendencia divina, el hombre recluido en su propia existencia, recoge las vibraciones más tenues de ésta, sondea sus preocupaciones más secretas, persigue sus movimientos más recónditos: la existencia está frente a él, no como la existencia en general, sino como la existencia que es propia de él, como ese centro de actos y de reacciones que él mismo es, y cuyo singularísimo curso sólo él es capaz de explicar y revelar.

Vemos asomar un nuevo semblante del hombre

entre los miles que la historia del pensamiento ha suscitado: piénsese en el hombre de la *paideia* griega, vuelto a la vida social, sostenido por una educación austera y vigorosa para la virtud y el valor; piénsese en el hombre del humanismo, constructor de su propia suerte, espejo de las virtudes divinas, ensalzador terreno de la potencia de la creación, enderezado a la conquista de los bienes mundanales; piénsese en el hombre de Hegel, partícula en el torbellino de la Historia Universal, pero revelador él mismo, en su propia conciencia, del proceso del Espíritu; en el hombre del materialismo compuesto por taras hereditarias y por costumbres sociales, encerrado en un vasto mundo de cosas naturales y de seres sociales que lo determinan. El hombre del decadentismo-existencialismo es un hombre nuevo y diverso: no tiene ni la salud del primero, ni el orgullo del segundo; no recoge en sí el aliento del universo, ni está sumergido él mismo en el universo, sino aislado y encogido en sí. El tedio le revela la totalidad del ser o la angustia el abismo de la nada de donde ha brotado su existencia; toda evasión de las situaciones, en que lo ha colocado una elección no querida por él, está destinada a malograrse; el naufragio lo espera en la linde de toda conquista que intente: siempre es el hombre de la finitud totalmente explicada y totalmente aceptada, en que toda decisión es una repetición de sí mismo, la libertad una libertad para la muerte. No se abre delante de él la realidad de una lozana vida colectiva, ni le inunda el pecho la potencia de su razón, ni lo encuadra la realidad sublime del universo o la realidad angosta de la naturaleza. Ha interrumpido todo vínculo real con lo

trascendente, ha aprisionado en su interior el espíritu universal, ha roto toda ligazón con la naturaleza. Vive bajo el reino de lo posible, de una posibilidad nunca lograda.

Este hombre parece iniciar la crisis de la idea del hombre moderno, creador de su propio destino, señor de los acontecimientos; esa idea que había encontrado sus primeras expresiones en la filosofía y en la literatura del Renacimiento, había dado origen a las intuiciones más maduras durante la época de la Ilustración, y todavía, a través del cientismo positivista en todas sus ramificaciones naturalistas y sociológicas, había recibido su consagración en el esfuerzo con que la ciencia había tratado de domeñar las fuerzas naturales y sociales, imponiéndoles una dirección que fuera más conforme a las necesidades y a los ideales de los individuos y de los pueblos. Ahora, esa idea, frente al contraste innegable entre el perfil del hombre y el de la historia, contraste sobre el que no se podía dejar de posar la mirada, y que no toleraba justificaciones piadosas o astutas, parece transformarse cada vez más en una noción escolar, que sobrevive todavía en las conferencias académicas y en la apologética de predicadores sin eco.

Es una crisis madura desde hace tiempo. El existencialista que se hace su abanderado y pregonero parece haber abandonado definitivamente la concepción del hombre propia del humanismo inmanentista, tal como sucesivamente ha sido afirmada a través del Renacimiento, la Ilustración y el cientismo positivista; y vuelve a los brazos de una antropología en que resuenan ecos de temas cristianos, y que, acaso sin saberlo, evoca de nuevo aquel

motivo religioso que, en los umbrales de la edad moderna, había visto renovada su fortuna, paralelamente al florecimiento del humanismo, con la antropología pesimista de la Reforma, y que encontró después, en los tiempos de triunfo del optimismo historicista —piénsese en Kierkegaard—, sus nuevos heraldos. De este modo la idea del progreso inexorable queda reemplazada por la idea del fracaso inexorable; la seguridad de sí mismo con la *insecuritas* como esencia del hombre, el cual ya no está empujado por la voluntad racional a superar su propia finitud en el reino infinito de la historia, sino por el "cuidado" por la realización de su propia finitud; a la serenidad que da dominio sobre sí se contrapone la angustia frente a la nada; al señorío del mundo el desamparo en el mundo. Vuelve a asomar el sentido de la culpa, que parecía arrojado de la conciencia del hombre. Y el pensamiento de la muerte, sobre todo, que había sido barrido del horizonte del hombre, sumergido con sus obras en el fluir de la historia y partícipe, por tanto, en la perennidad de ésta, vuelve a estar colocado en el centro de su destino.

Como se ha notado varias veces, hay una diferencia: esta nueva antropología de origen religioso describe una situación del hombre que no es nueva, pero no brinda la vieja solución. La culpa es sin redención, la muerte sin resurrección. La finitud del hombre es principio y fin de sí misma. El orgullo no se resuelve en humildad, sino que queda siendo orgullo herido. Al hombre del existencialismo se le escapa el camino de la salvación terrena. La filosofía de la crisis es esencialmente la filosofía de la absoluta falta de salvación. Pero,

¿se ha planteado el problema de la salvación? O mejor: ¿sigue siendo para ella un problema el problema de la salvación? La filosofía de la crisis puede contestar que la salvación es un acto práctico, un acto de fe, y no se puede, por tanto, plantear como problema; esto no significa que el hombre no se salve, o no se pueda o no se deba salvar, porque la salvación, si puede haber salvación para el hombre, consiste precisamente en no plantearse la salvación como problema, sino que consiste en el acto de decisión con que él mismo, decidiendo aceptar su naturaleza finita, sin alicientes mundanos o extramundanos, cumple su propia misión sin preocuparse por salvarse frente a la historia o frente a Dios, sin escuchar otro llamado que el de la sinceridad interior, que lo invita a considerar la salvación como una ilusión o como una celada. Y por otro lado, en este reconocimiento de la propia infranqueable finitud, ¿no está ya el principio de la salvación? *L'homme connaît qu'il est misérable* —dice Pascal—: *il est donc misérable, puisqu'il est; mais il est bien grand, puisqu'il le connaît.* [El hombre sabe que es miserable; es, pues, miserable, ya que es; pero también es muy grande, puesto que se sabe miserable.]

VI

MORALIDAD Y AMORALISMO DEL EXISTENCIALISMO

Una antropología, esto es, la investigación del hombre realizada con el objeto de revelar su posición en el cosmos, implica supuestos éticos o es ella misma la fuente de una ética, si por ética se entiende un sistema de valores a base de los cuales se hacen valoraciones y se establecen normas del obrar. Cierto es que ni la antropología ontológica de Heidegger, ni la antropología patético-mística de Jaspers se presentan como sistemas de ética o confluyen en una filosofía moral profesada abiertamente; más aún, rara vez se ha dado una filosofía que, como el existencialismo, se resista a tomar cualquier posición moral y sepa evitar con igual rigor todo compromiso con la filosofía moral, e incluso el nombre mismo de "moral".

Sin embargo, hay que hablar —y no podría ser de otro modo, debido a que el existencialismo se resuelve principalmente en una antropología— de una ética existencialista. La máscara de impasibilidad con la que Heidegger y Jaspers engarzaron abstractos filosofemas en el lecho de una agitada experiencia humana, no ha impedido que se percibiera en ellos la íntima emoción, la amargura, el azoramiento, aunque en Jaspers a veces aparezcan envueltos en grandilocuencia y viciados por la hinchazón. No es posible desconocer que, no tanto por razones de orden teórico como por este fondo emotivo, el existencialismo se ha mostrado capaz

de penetrar en la vida de la cultura de hoy en medida mucho más amplia y más profunda que una filosofía científica, ya que puede avasallar las almas de los pensativos y ensimismados, incapaces de abrazar pálidas abstracciones, pero sensibles a las revelaciones de su propia conciencia y propensos a captar la "moral" de una filosofía, aunque esta filosofía, presentándose como una simple fenomenología o como una iluminación reveladora, declare lisa y llanamente que no tiene pretensión alguna de presentarse como moral.

El que la mayoría —no de los teóricos de la filosofía sino de los lectores propensos a interpretar lo que leen desde un punto de vista moral o estético— hayan tomado el existencialismo como una actitud moral, no quiere decir que sea legítima una interpretación ética del existencialismo. Sin embargo, hay que observar, primeramente, que tanto en Heidegger como en Jaspers el análisis del hombre revela dos planos de la existencia diversos y a veces contrapuestos, el plano de la existencia genuina y el de la existencia vulgar, que no pueden menos de haber sido inspirados por la filosofía, esencialmente moralista, de Nietzsche; y en segundo lugar, que el mismo Heidegger —el cual, no se comprende con qué fundamento (aunque sí se comprende por qué razón, que es evidentemente la de garantizar el rigor de su propio método y de salvar la pureza de su propia posición teórica), no se cansa de advertir que su análisis no quiere ser valorador sino sólo descriptivo —emplea, para indicar los dos planos, los términos de "autenticidad" e "inautenticidad", que no pueden dejar de hacer pensar en un criterio de valoración.

Por consiguiente, no parece que se pueda rechazar la interpretación ética, sobre todo porque, nosotros por lo menos, no pretendemos mostrar ahora el sentido especulativo de esta filosofía (por lo demás, ¿sería ello posible y provechoso tratándose de una doctrina tan profundamente gratuita desde el punto de vista teórico?) sino iluminar más bien el ambiente en que se ha formado paulatinamente y dentro del cual, por lo menos para nosotros, encuentra su justificación. Añadamos que una interpretación ética, justamente para los fines de este enfoque histórico, no me parece ni superflua ni engañosa, sino que, por el contrario, será de manera suma convincente y concluyente, pues viene a descubrir nuevos vínculos y a afianzar, por lo tanto, los que ya han sido indicados, entre existencialismo y decadentismo; por lo pronto, ya es una primera y significativa posición decadentista (el nietzscheísmo aún sigue alargando sus tentáculos hasta los epígonos de ahora) esa abstención de todo pronunciamiento moral, que es una nueva forma de indiferencia o quizá de intolerancia por la moral, en definitiva de *amoralismo*.

Hemos visto al comienzo que una crisis se revela en la relajación de la autoridad espiritual en todas sus manifestaciones. Una de estas manifestaciones es esa autoridad social que es fuente material de las leyes civiles y de las costumbres o modos de vida, a la cual el hombre medio obedece por la fuerza de la tradición, y que hasta el mismo filósofo respeta, si bien como "moral provisional". No se puede considerar completo el cuadro de la crisis contemporánea si no se menciona esta decadencia de la autoridad de la costumbre que constituía, o

por lo menos parecía constituir a juicio de la moral común, uno de los principales coeficientes de cohesión y de desarrollo del consorcio humano. Ahora bien, el decadentismo, también en el campo moral, se presenta como la exaltación de la crisis, esto es, como la conciencia de la disolución de una autoridad social que ya no llena los ánimos de fervores ideales, sino que, en cualquier parte que se presente, queda puesta en tela de juicio, suscita desacuerdos, provoca reacciones radicales y prepara fermentos revolucionarios. Más aún, el decadentismo amplía esta decadencia de la costumbre hasta convertirla en una disolución universal de la ley moral y en el agotamiento real de su eficacia.

Por otro lado, tampoco con esta conciencia que, una vez más, es de una lucidez extrema, pretende colocar las bases de una autoridad nueva: la desconfianza frente a todo posible establecimiento de un saber sistemático y universal, propia del existencialismo, la volvemos a encontrar como desconfianza frente a todo posible establecimiento de una moral social universalmente válida. De tal suerte, no se nos lleva a través del decadentismo por la vía de la sustitución de una moral vieja por una moral nueva, como en cambio ocurre, por ejemplo, por obra de quien a las costumbres en disolución, consideradas como castumbres de clase, opone las costumbres de otra clase, planteando de tal modo la oposición entre una moral burguesa y una moral proletaria. Tampoco se nos lleva por la vía de una subversión consciente de algunos valores fundamentales, como la que ha recorrido la tesis soreliana de la moral de la violencia, y que exigía un celo moral, tal como lo encontramos en

Sorel, sino únicamente por la vía de la renuncia a todo posible moralizar, es decir, renuncia a proponer o imponer esquemas de conducta y valores, de donde resulta esa forma de amoralismo o indiferentismo que parece, a primera vista, el rasgo saliente del decadentismo. Esta renuncia se funda en una desvalorización de la moral como legisladora, es decir, en consideración de que la moral, en su calidad normativa y, por tanto, en la creación de la costumbre, se revela como adormecedora y niveladora, negadora de heroicos impulsos y de obras originales, y en la consiguiente desvalorización de la prédica moral como acto de vana mediocridad.

Sin embargo, a pesar del amoralismo, y en razón de este mismo amoralismo, en modo alguno se puede dejar de hablar de una moral decadentista, y, por consiguiente, existencialista, porque esta misma negativa ofrece una tonalidad ética propia, puesto que la moral que rechaza no es toda la moral —aun admitiendo que la moral no sea una— ni toda forma posible de moral, sino un tipo de moral dominante, que el decadentismo, por razones polémicas, considera exclusiva, y frente a la cual no puede menos de hacer valer su amoralismo como una nueva y superior forma de moralidad. El amoralismo, tal como ha sido ensalzado por la literatura de los estetizantes, no es, y no puede ser, una falta total de ética, sino que, así como el escepticismo implica en teoría, según la vieja objeción, una afirmación de verdad, de la misma manera el amoralismo implica, en el campo práctico, la adopción de una postura, es decir, que supone una moral particular cuyo contenido no es de mera

pasividad, sino que, por fuerza, se halla sometido a un modelo inspirador, guía determinadas valoraciones y acciones y puede, a veces, crear la costumbre. En particular, si nos fijamos bien, este amoralismo toma su nombre más que de una actitud estudiada y controlada de *superación* de la moral como moral, de un desdeñoso y casi aristocrático sentimiento de *superioridad* frente a la moral tradicional, frente a la costumbre corriente o normal o vulgar, que no consiente extremos de luz ni de sombra; y, por consiguiente es, él mismo, con mayor razón, una experiencia moral, a veces de radicalización de la vida moral en el sentido de una libertad más irrestrictiva o incluso licenciosa, pero también en ocasiones de un celo más intenso. Ese más allá de la moral que el decadentismo propugna es un más allá de las reglas que constituyen la manera de ser media o, con un sentido valorativo, mediocre, del hombre social.

Claro que nos estamos refiriendo a la "moral" en el sentido de un conjunto de preceptos enderezados a superar o a eliminar una resistencia con que el hombre tropieza en la persecución de un fin establecido como supremo. En este sentido, el fin a alcanzar, sea el que fuere, es el bien, la resistencia a superar o eliminar es el mal; por consiguiente, lo que caracteriza un sistema moral es, ante todo, la naturaleza de la resistencia, o del mal. Para la ética de los griegos, los cuales ponían como fin supremo del hombre la conducta conforme a razón, el mal estaba representado por todos aquellos obstáculos que se interponían a la consecución de ese fin, esto es, por las pasiones; no nos extrañemos, pues, si hoy, a través de la difusión de una cultura

escolástica inspirada en el humanismo, nuestra educación moral consiste esencialmente en la lucha contra las pasiones, enumeradas en un catálogo de vicios fundamentales. El romanticismo, en este concepto, constituye una verdadera revolución cuando, reaccionando contra lo uniforme y convencional de una educación humanista banalizada por su constante y pobre fracaso ante la vida, exalta la fuerza pasional del hombre.

El decadentismo, a su vez, al llevar a la exasperación el motivo romántico de la pasión creadora, elimina como mal todo lo que establece un límite a la pasión, aunque sea infecunda, aunque sea simple exuberancia o desahogo o desorden del alma, anque sea simple exaltación de la propia individualidad, aislándose, en actitud de rebeldía, del mundo y de los demás. Frente a la pasión concebida de tal manera, el mal es toda aquella esfera de costumbres, convenciones, maneras de actuar, que el ser singular debe superar para llegar a ser realmente él mismo; es todo aquel mundo público y social que constituye un freno para la plena realización de la individualidad.

En resumidas cuentas, en la actitud decadentista el fin es llegar a ser una *excepción;* la resistencia es aquello que en nosotros hay de común y general, de perteneciente a todos, de *banal,* en suma. Pero entonces, paremos mientes en la filosofía existencial: mientras, por un lado, la filosofía de Heidegger, por vez primera en la historia del pensamiento, ha elevado a tema filosófico el tema de la banalidad —¿y de dónde podía derivar esta inspiración sino de la literatura del romanticismo tardío?— la filosofía de Jaspers, por otro lado, está orien-

tada toda ella hacia la exaltación de la excepción —¿y qué representa ésta sino una nueva encarnación del decadentismo de Nietzsche, del cual, por otra parte, el mismo Jaspers abiertamente se declara adepto?—. Al abrir el mundo de la filosofía al tema de la banalidad y al dirigir un llamamiento a la ruptura con el mundo de las leyes fijas y cristalizadas, Heidegger y Jaspers se integran mutuamente en la realización de una moral decadentista.

VII

BANALIDAD Y EXCEPCIÓN

El hombre, según Heidegger, se halla por lo general en un estado de caída. En este estado se encuentra *desde un principio* y *por lo general*, es decir, que se encuentra en él sin que haya habido decisión de su parte, y una vez sumido en ese estado sin saberlo y sin quererlo, casi siempre permanece en él. Este estado de caída —el recuerdo del mito bíblico surge espontáneamente— no es el reino del pecado, de la concupiscencia o de la soberbia, no es tampoco, como podría transformarse en la mente de un filósofo positivista, la fase de la lucha enconada e inexorable por la vida, sino que es la existencia cotidiana en su banalidad.

Es aquella manera de ser del hombre en la cual el sujeto del obrar y del decir no soy yo, sino que es lo impersonal, en que nosotros vivimos bajo la dictadura del "se" que representa la medianía: "nosotros gozamos y nos divertimos como *se* goza; nosotros leemos, vemos y opinamos sobre literatura y arte, como *se* ve y opina...; lo impersonal, que no es nada determinado y que todos nosotros somos, aunque no como suma, prescribe la manera de ser de la cotidianidad".[7] En lo cotidiano el conversar degenera en *charla*, que es un "hablar sin fin" y "un volver a decir" sin que nunca uno muerda en las cosas; el investigar degenera en *curiosidad*, que es un mirar *no* para comprender, sino

[7] *Sein und Zeit*, p. 127 (trad. cit., p. 147).

únicamente por mirar; y todo comprender queda afectado por una *equivocidad* característica, la cual hace que se tomen las suposiciones más extravagantes por el acontecimiento real, y condena, en cambio, la realidad como algo secundario y sin importancia, brindando así a la curiosidad toda la materia que necesita y dando la impresión de que la charla lo resuelve todo.

En la caída, pues, el hombre experimenta un estado de adormecimiento, debido a la presunción de estar seguro de la plenitud de todas sus posibilidades, y se enajena de sí mismo, porque la superficialidad de las charlas y de la curiosidad oculta su ser auténtico. La banalidad, en resumidas cuentas, es la fuga del hombre frente a sí mismo, frente a sus posibilidades más genuinas, frente a su misma posibilidad suprema, que es la muerte. El hombre banal es aquel que no se encara con el problema, sino que lo esquiva, y al esquivarlo presume haberlo resuelto. Cae de cabeza en una especie de vórtice, pero es tan inconsciente de su caída que presume estar ascendiendo constantemente y se ufana de su "vida concreta". Si nos fuera lícito llamar la atención hacia una posible cualificación moral del estado que resulta de la caída del hombre, diríamos que la esencia de la banalidad es la mentira, la más radical de las mentiras, la que consiste en ser mendaz consigo mismo. Heidegger nos habla de inautenticidad, frente a lo cual tenemos el camino de la autenticidad, que es aquel en que el hombre, en su angustia ante la perspectiva de la nada que le revela la verdad acerca de su propia naturaleza, vuelve hacia sí mismo, después de haber andado perdido en lo impersonal, y encuentra

la más original o genuina verdad sobre sí mismo en la *resolución anticipadora*. "No es un truco para superar a la muerte, sino una comprensión que sigue al despertar de la conciencia y que nos abre, hasta la muerte, la posibilidad de hacerse uno mismo dueño de la vida y de destruir radicalmente todo efímero disfraz." [8] La "resolución" lleva al hombre a existir en su propia plataforma, la cual, hablando con precisión, es el ámbito dentro del cual la resolución se hace activa. Pero únicamente en la medida en que es "anticipadora", es decir, en la medida en que al "verla por adelantado" libera la última posibilidad del hombre, a saber, la muerte, la resolución alcanza una certeza auténtica y completa.

También en Jaspers el tema de la existencia se desarrolla en dos planos distintos, el plano del *ser real* o existente *(Dasein)* y el plano de la *existencia posible (mögliche Existenz)*. En términos más tradicionales, aunque empleados también con cierto matiz romántico, el ser real constituye la esfera de la delimitación natural, del confinamiento dentro de un horizonte cerrado e irrebasable, en relación con el cual la existencia posible, es decir, el hombre en cuanto se expande hacia sí mismo y hacia la trascendencia, representa una ruptura, un salto, una separación. En lugar del tema de la banalidad, desarrolla Jaspers el de la seguridad animal, el de la tranquilidad objetiva y el del bienestar social, con su contrafigura en la existencia como amenaza, peligro o riesgo. En el ser real, el hombre se halla siempre en situación. No puede escapar de una situación si no es para caer en otra y, aun en el caso

[8] *Sein und Zeit*, p. 310 (trad. cit., p. 357).

en que en su existencia posible tiene la experiencia de sustraerse a una situación, jamás podrá escapar de la situación de estar siempre en alguna situación. Más allá de las situaciones particulares que pueden esquivarse, hay una situación límite que nadie puede rebasar y que se halla vinculada a nuestro ser real. En la existencia posible, el hombre goza de libertad de las situaciones particulares, de una independencia de acción que rompe los vínculos de la situación y pone a la Existencia frente a la responsabilidad y al riesgo de la ruptura. Pero puesto que más allá de las situaciones particulares siempre hay una situación límite, la libertad de la Existencia no es la libertad absoluta de Hegel, sino que es una libertad continuamente en peligro de ser aniquilada.

La característica de la libertad del existencialismo es la de ser una libertad en peligro; por consiguiente, asumir la libertad como ruptura con el mundo es asumir un riesgo que se arrostra, porque la ruptura con el mundo es, a la vez, una *elevación* desde el mundo: por esto tampoco en Jaspers el desarrollo del "esclarecimiento de la Existencia" puede prescindir de un criterio de valoración que distingue lo inferior de lo superior. La constitución de la Existencia mediante la ruptura con lo existente es un proceso de singularización de la experiencia humana y cósmica: mediante la libertad el hombre se separa de la muchedumbre y llega a ser un "singular", esto es, llega a ser "él mismo", inconfundible con otros y en comunicación "existencial", es decir, realmente integradora, con los demás (considerados no como "los demás", sino como otros "mismos").

El valor ético del ser singular consiste en el hecho de que se constituye como tal gracias a una ruptura con el mundo, que significa, a la vez, una liberación de las leyes naturales y de las leyes sociales y civiles; se revela a sí mismo cuando, al romper con el mundo, asume una posición altanera por encima de él. Se trata de una actitud impregnada de aristocratismo, de una manera de ser del hombre propia de una civilización en descenso, tan refinada culturalmente como socialmente impotente. En ella se trasluce un espíritu de rebelión que no brota de una compenetración con las necesidades de la masa degradada, sino, por el contrario, del desdén y, por tanto, no lleva a una actitud de belicoso revolucionarismo sino de desganado aislamiento.

Cuando Jaspers bosqueja las condiciones de la vida social organizada dice que "en la filosofía de la existencia hay necesariamente una tendencia hacia aquellos hombres que, con absoluta seriedad, se han planteado la elección de su propia Existencia y de la verdad de la misma; esto es, hacia los *herejes* o los seres singulares, hacia aquellos que, fieles a sí mismos y a sus amigos, han realizado su ser empírico en el entusiasmo del amor y con la mirada hacia su trascendencia".[9] Cuando perfila la naturaleza del filósofo, escribe que los hombres que realmente han vivido una vida filosófica son aquellos que "libertándose de los vínculos que los ataban a las formas objetivas de las autoridades o al mundo concebido como un ciego tender hacia la felicidad o como una empresa para el logro de los medios necesarios para la vida, se han desprendido

[9] *Philosophie*, II, p. 292.

de sus propias raíces en un llamamiento recíproco y han vivido la vida de una comunidad de *espíritus libres*".[10] "Hereje" o "espíritu libre", el "singular", que solamente es transparente para sí mismo, se encara con el mundo oscuro e inerte en una actitud de desdén y de desafío.

Este amor por lo excepcional es un elemento común a Heidegger y a Jaspers. La autenticidad de Heidegger es, como hemos visto, un estado excepcional, en contraposición con la manera de vivir cotidiana, que es aquella en que nos encontramos "por lo general". También el ser singular de Jaspers es excepción, en el sentido más preciso de apartamiento de la regla, de evasión de lo normal. Además, la filosofía de la excepción (Nietzsche y Kierkegaard constituyen "excepciones" en la historia del pensamiento) suministra al pensamiento mismo de Jaspers una de sus inspiraciones más vivas, aunque después no quiere ser él mismo un pensamiento que se ocupe de lo excepcional.[11] En algunas de sus páginas encontramos incluso una breve descripción apologética del hombre de excepción, considerado como aquel que revela y descubre la verdad total, que el conocimiento exacto, intelectualista ha sido incapaz de palpar no obstante sus pretensiones de validez universal. Esta descripción parece llevarnos con la mayor claridad a uno de los motivos más típicos del existencialismo, tal como hemos tratado de bosquejarlo hasta ahora: "El hombre que es excepción, dice Jaspers, lo es, en primer lugar, frente al universal ser determinado, sea por las costumbres, la constitución

10 *Philosophie*, p. 411.
11 *Vernunft und Existenz*, p. 94.

y leyes de un país o la salud del cuerpo, o en cualquier otra forma; lo es también frente a la conciencia en general, la cual, en cuanto es universalmente válida, opera sobre la base de un pensamiento indiscutible y cierto; es excepción finalmente frente al espíritu, al cual todo individuo pertenece como parte de un todo. Ser excepción implica la culminación positiva de cada 'modo' de un universal." [12]

Contra la supuesta validez universal del saber objetivo, la verdad que la excepción nos revela es que nos franquea el problematismo constante sin el cual llegaríamos a conformarnos con las pruebas de hecho más burdas. Inspirándose en la excepción, nuestra alma, en lugar de encerrarse en nuevos encogimientos, se abre a aquella posible verdad y realidad que puede expresarse también en la desesperación, en la pasión por la noche, en toda forma de decisión negativa.[13] La excepción es lo problemático, lo terrible, lo fascinador. No es, como podría creerse, un acontecimiento raro en la historia, sino algo presente en toda Existencia, en cada uno de nosotros. "La característica de la verdad de la Existencia es la de ser siempre también excepción, la que se expresa a través de todos los modos de lo universal." [14] La excepción, que está en cada uno de nosotros, es la tentación de dejar al mundo en su atonía, en su indiferencia, en su ambigüedad, en su dispersión, para sobrevivir, emergiendo por encima de aquella uniformidad que es depresión, con una ruptura que labre el

[12] *Filosofia dell'esistenza*, trad. ital., pp. 74-75.
[13] *Vernunft und Existenz*, p. 94.
[14] *Fillosofia dell'esistenza, ob. cit.*, p. 77.

abismo entre lo excepcional y lo habitual, con un corte que desgarre el velo de lo convencional. La excepción es "un faro luminoso, colocado en la meta de la jornada, que desde su posición de no-universal ilumina lo universal".[15]

El amor por lo excepcional es un reverdecer tardío del culto romántico por el héroe. Quienes no encuentran otra forma de eludir la crisis de las leyes, de las costumbres, de la sociedad, que la de proclamarla en toda su amplitud, levantan al hombre excepcional como modelo de vida, porque refugiarse en la excepción no es una solución de la crisis: por el contrario, es su revelación más patente. El anticonvencionalismo del hombre de excepción es un desdeñoso apartamiento del mundo de las costumbres corrompidas, pero no es un remedio para la corrupción. No trata de curar piadosamente, sino que huye para ponerse a salvo. Y la crisis, lejos de cerrarse allí donde se revela la excepción, se abre de par en par, aún más oscura y profunda.

Si puede haber alguna salvación, ésta no puede venir de quien se hace a un lado para no corromperse, sino de quien la afronta para salir renovado. Pero en vano se espera del existencialismo esta ansia de renovación, esta invitación a una dilucidación moral que vaya a la par de la iluminación teórica; por eso el existencialismo no sale de la atmósfera de la crisis; no pone término a la decadencia, sino que la corrobora. Frente a la crisis, que es el desmoronamiento de la validez universal de una idea o de una ley, de una teoría o de una costumbre, el decadentismo existencialista hace añi-

15 *Filosofia dell'esistenza, ob. cit.*, p. 76.

cos la idea misma de la validez, y perfila el tipo del hereje o del rebelde. Pero el camino de la renovación es el camino de la reconstitución de una nueva validez, es decir, de nuevos valores, de una autoridad que surja de la reconciliación de las fuerzas morales y sociales que ahora están en pugna mortal o adormecidas bajo el manto de un poder ficticio.

Hacerse excepción significa, en último término, singularizar la propia existencia, hacerse "singular"; pero precisamente esta disociación es lo que exaspera el mal de la época, que es un mal social y requiere que el remedio se encuentre en la convivencia de los singulares. La existencia auténtica de Heidegger, que cumple con su tarea terrenal en la libertad para la muerte, el "singular" de Jaspers, colocado en la línea divisoria entre el mundo y la trascendencia, en constante peligro de ser arrollado, son modelos humanos que ya el esteticismo ha exaltado y exprimido, loado y desventrado, y que ahora, frente a las tareas que la crisis nos señala, no son sino fantoches sin vida.

El apartarse de la muchedumbre, implícito en la autenticidad de Heidegger y en la singularidad de Jaspers, es también una fuga: ya no una fuga frente a *sí mismo, sino frente a los otros; no los otros* en abstracto, como humanidad o comunidad espiritual, sino los otros como compañeros en una lucha empeñada para realizar el mundo moral y, de ese modo, superar la crisis. No se trata de hacerse excepción, sino de hacerse comunión, en el sentido de que la crisis no se resuelve echándose encima el fardo del mal, sino eliminando los supuestos de éste.

El existencialismo cierra aquel proceso de exaltación de la experiencia individualista, en cuyo camino se encuentra tanto el "singular" de Kierkegaard como el "superhombre" de Nietzsche, tanto el "único" de Stirner como el "héroe" de Wagner; y lo cierra en una actitud personal íntima que se acerca, sin alcanzarla jamás, a la experiencia de los místicos. El existencialismo destierra de sí el sentido de lo "social" que corre a lo largo de toda la historia del pensamiento del siglo XIX, desde el historicismo idealista al materialismo histórico, desde la sociología positivista a la sociología fenomenológica. Ahora bien, el sentido de lo social es lo que nos suministra la base para la reconstrucción de nuevas ideas y de nuevas obras, desde donde los hombres miran hacia la redención que será expiación de la crisis, y en las que vamos purgándonos del veneno decadentista que acecha a nuestras acciones, paraliza nuestras iniciativas y enturbia nuestros proyectos, y que ha hecho que una generación de aislados y de dispersos hayan encontrado tan congenial, convincente y grato el culto existencialista por el hombre de excepción.

VIII

EXISTENCIALISMO Y PERSONA

Al llegar a este punto alguien podría preguntarnos cómo creemos poder concluir nuestra interpretación del existencialismo como decadentismo con la afirmación, que proviene de muchas partes, de que el existencialismo es la manifestación más resuelta del personalismo contemporáneo. El decadentismo, como se ha dicho, implica un amoralismo, que, a la postre, viene a ser una moral de la renuncia a cualquier modo de moral social y mundana, no una renunciación mística, esto es, aceptada en nombre de una realidad trascendente que transforma la renunciación en una aceptación más plena y adecuada, sino renunciación egoísta y, por tanto, rencorosa y despechada. El personalismo, por el contrario, sea cualquiera el aspecto en que se presente y cualquiera el fundamento que lo justifique, siempre es un moralismo acentuado y fortalecido, ya que representa la afirmación de un sentido ético, positivo, esto es, que deriva de la aceptación de un valor considerado como supremo y al cual deben subordinarse todos los demás, valor que, en este caso, es el de la persona.

El decadentismo, como degeneración del titanismo romántico, expresa una exigencia de aristocrática diferenciación (la voluntad de poderío); el personalismo, aun antes de que se ahonde en su significación teórica, nos remite ya a las exigencias más vivas del democratismo igualitario (los derechos naturales del hombre). ¿Cómo es posible,

pues, que una filosofía decadente sea al mismo tiempo una vigorosa afirmación de personalismo? A esta interrogación contestaremos que la atribución de un carácter personalista al existencialismo encubre una doble confusión que deriva, por un lado, de una acepción demasiado restringida del primero de los dos términos (personalismo) y, por otro, de una acepción demasiado alta del segundo (existencialismo).

Cuando, a propósito del existencialismo, se habla de *una resurrección* del personalismo, aludimos a una reafirmación del valor absoluto, en sentido *religioso*, del *individuo humano*, en antítesis con el universalismo panlogista e inmanentista del *idealismo hegeliano y poshegeliano*, y con el falso universalismo empírico y agnóstico de la sociología *positivista*. El *antipersonalismo* que de este modo se combate, queda identificado, en resumidas cuentas, con aquella *negación del valor del individuo*, devorado por el espíritu absoluto de Hegel o por la sociedad, que fue la obra de gran parte del pensamiento moderno, que andaba a la busca de un fundamento inmanente de la experiencia moral; *por esto, salvar a la persona significa*, para la mayor parte de estos defensores suyos, salvar, junto con el valor del individuo humano, un fundamento trascendente de la moral; de suerte que el personalismo va resurgiendo, sobre todo, como reafirmación de una concepción religiosa del mundo y como consagración de la moral cristiana, como una nueva valoración, en suma, de la idea del hombre hecho a imagen y semejanza de Dios. Pero claro está que semejante concepción de la persona vale únicamente en el ámbito de una filosofía religiosa y

para uso exclusivo de la misma. Fijémonos en el pensamiento de aquel que, sin duda, ha sido el teórico más decidido y genial del personalismo, y no solamente —como, por lo general, los personalistas de hoy— un apologista o propagandista del valor absoluto del individuo. Me refiero a Max Scheler. Su doctrina de la persona, que corona su ética tan poderosamente irracional, sería radicalmente gratuita sin el supuesto de su fe de cristiano y, en general, de su inspiración religiosa.

Por otro lado, cuando se habla de filosofía de la existencia a propósito del personalismo, se abarca, no sólo el pensamiento de los existencialistas alemanes, sino también, digamos, el de Marcel o el de Berdiaef, en los cuales la sugestión del existencialismo, que a veces no es más que pura resonancia de tono o, me atrevería a decir, mera imitación *filológica*, no elimina la primitiva exigencia espiritualista sino que, por el contrario, la fortalece a veces. Si el personalismo, en su interpretación religiosa, y el existencialismo, en su dirección espiritualista, se encuentran, o incluso son lo mismo, se debe a que el personalismo religioso ya no es el personalismo en la acepción corriente en la filosofía moderna desde Kant, ni tampoco el existencialismo espiritualista es el existencialismo genuino; ambos, en su acepción específica, confluyen desde direcciones opuestas, encontrando, por fin, su punto de contacto, no en la coincidencia de personalismo y existencialismo, sino en el hecho de que, dentro de cada uno, brota la misma exigencia religiosa, que no es esencial ni está implícita, históricamente, en ninguno de los dos movimientos.

Puede sostenerse, en efecto, por un lado, que el

personalismo moderno, en cuanto se lo vincula a la doctrina racionalista del derecho natural, no ofrece un carácter religioso, sino que, por el contrario, en polémica con la doctrina teológica, busca el fundamento de los derechos naturales en la naturaleza concebida como objeto de conocimiento científico; por el otro, también puede sostenerse que el existencialismo genuino tiene que ver con la religión sólo por el hecho de ser una especie de teología al revés y no, ciertamente, por el espíritu que lo anima: por el contrario, el hombre, tal como él lo quiere, no es "el ser finito que tiende al infinito", sino el ser finito que reconoce y acepta su propia finitud sin formularse ulteriores preguntas.

Por lo demás, si vamos a ver quién ha sostenido la tesis del personalismo existencialista, encontramos que en Italia la sostuvo por vez primera un crítico[16] que se ha dedicado al estudio de la filosofía existencialista desde el punto de vista de un espiritualista y que busca en ella un esfuerzo para su pensamiento de dirección espiritualista. Con todo, este mismo crítico, con una sinceridad que habla en su favor, reconoce que el personalismo, también en el existencialismo francés, queda mucho más en el estado de exigencia que de plena realización,[17] y de todos modos niega en la forma más rotunda que sea posible hablar de satisfacción de la exigencia personalista por parte del existencialismo alemán.[18]

Tampoco vale como argumento contrario la te-

16 L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, Florencia, Sansoni, 1943.

17 *Ibid.*, p. 51.

18 *Ibid.*, pp. 247-248.

sis más reciente de quien,[19] considerando existencialista genuino únicamente a Heidegger y rechazando el existencialismo de Jaspers como derivado de una inspiración neoplatónica y contagiada de romanticismo, parece admitir el personalismo por lo menos en lo que concierne a Jaspers; no vale, repito, porque el personalismo, según este escritor, que es un antipersonalista sañudo e hiriente, es precisamente esa misma tendencia a la satisfacción egoísta y refinada de sí mismo, ese "narcisismo moral", por decirlo con sus propias palabras, en que nosotros hemos encontrado las señales del decadentismo; por lo cual su Jaspers, personalista o "alma bella", no es nada diferente del mismo Jaspers decadente que nosotros hemos perfilado. Por lo que toca a la diferente valoración que este autor hace de los dos existencialistas alemanes, hay que admitir que esta diferenciación está justificada desde el punto de vista estrictamente especulativo, en el sentido que la sobriedad metafísica del primero, que desemboca en la austera actitud de la libertad para la muerte, contrasta con la exuberancia del segundo, que a veces se agota en una artificiosa grandilocuencia. Esto, sin embargo, no impide que, si no con respecto al fundamento teórico, que sin duda alguna los separa, sí con respecto al clima espiritual en que se ha desarrollado su pensamiento, Heidegger y Jaspers estén mucho más cerca de lo que Della Volpe está dispuesto a admitir, y que, en otras palabras, tampoco Heidegger se libra de esa repugnancia por lo mediocre, de esa

[19] G. Della Volpe, *L'etica dell' "anima bella" nell'esistenzialismo*, apéndice al *Discorso sull'eguaglianza*, Ciuni, Roma, 1943.

falta de horror al vacío, en que coinciden, sea cual fuere la doctrina filosófica de donde provengan y la corriente cuyo influjo experimenten (pragmatismo o neoplatonismo), los filósofos contemporáneos del decadentismo.

Queremos decir que, en lo que respecta a la interpretación que hemos bosquejado, Heidegger y Jaspers andan por un largo trecho por el mismo camino, puesto que el juicio de decadentismo representa un juicio histórico, mucho más que una valoración de orden especulativo, del mismo modo que el juicio de decadentismo con respecto a una obra de arte no constituye una valoración estética, pudiendo prosperar en este clima tanto la obra de arte grande como la pequeña, y, en nuestro campo, tanto una especulación original como una ilustración floja y estéril de pensamientos ajenos.

Para concluir, se puede hablar de un renacimiento del personalismo únicamente en lo que respecta al existencialismo espiritualista. Pero como el existencialismo espiritualista es personalista, no por ser "existencialismo" sino por ser "espiritualista", el existencialismo laico y ateo, único del cual nos ocupamos, no tiene nada que ver con el renacimiento del personalismo. Sin embargo, cabe una pregunta más: ¿la exigencia personalista puede ser satisfecha únicamente por una ética espiritualista, basada en una concepción dualista y teocéntrica de la realidad y siempre y cuando se acepten los supuestos metafísicos de la tradición filosófica cristiana (el individuo como sustancia, la distinción entre alma y cuerpo, la inmortalidad del alma, etcétera)? ¿No existe también un personalismo laico que renuncia al fundamento metafísico de la

persona, pero no por esto renuncia al valor de la persona, que justifica a través de un fundamento histórico de los valores? Ahora bien, si el existencialismo es incompatible con el personalismo de la primera especie, ¿es también incompatible con el personalismo de la segunda?

Entiendo que el intento de fundar históricamente la persona debe tener en cuenta la situación particular del hombre como existente y coexistente, que realiza su propio destino en la sociedad con los otros hombres. Sobre la base de este dato se forma el concepto de que el valor del hombre no puede disociarse de su condición de ser social, en el sentido de que el hombre, como ser necesariamente coexistente, vale, no por sí mismo, como manifestación de una sustancia absoluta, sino por lo que da o puede dar a la sociedad de la cual forma parte, porque colabora realmente o porque se le atribuye una posibilidad de colaboración con los demás. El nuevo patrón con el cual se determina el valor histórico y ya no metafísico de la persona, no es la sustancia absoluta individual, que el hombre recibe, de manera del todo gratuita, desde fuera, sino la acción social que él realiza realmente o puede realizar, y que es una obra que sólo a él se le puede imputar. El valor de la persona ya no es un dón, sino una conquista, y el hombre no es persona en el círculo cerrado de su individualidad, sino que deviene persona en la sociedad de los otros hombres. El personalismo laico presupone una concepción social del hombre y una teoría del desarrollo histórico de la sociedad humana.

Pero, según lo que hemos visto en el capítulo anterior acerca de la inclinación de los filósofos

existencialistas hacia el hombre de excepción, considerado como el único que vive de manera auténtica, el existencialismo ya se nos ha presentado como una doctrina marcadamente individualista, que no se plantea el problema de la interdependencia de las acciones sociales del hombre y a la que es ajena cualquier idea del desarrollo histórico de la sociedad humana. Una investigación ulterior sobre el pensamiento existencialista bajo el aspecto del problema de la sociedad ha de confirmar esta primera afirmación; y servirá, al mismo tiempo, para brindar un nuevo argumento a la demostración de su actitud decadentista. Lo que nos importa por el momento es observar que, en una filosofía individualista como el existencialismo, tampoco hay lugar para una interpretación secular del personalismo; y cae, por lo tanto, la última posibilidad de encontrar en él algún elemento de renacimiento del personalismo en la filosofía contemporánea.

IX

EXISTENCIALISMO Y SOCIEDAD

En el problema social la actitud del existencialismo es, en primer término, una actitud polémica. Es fácil ver en el hincapié que hace de la categoría de la "singularidad" algunos de los tópicos más corrientes en la reacción contra la sociedad moderna, interesada por la organización colectiva del hombre y tendiendo a la nivelación. El colectivismo aparece como un desafío a la existencia singular, que se hace a un lado, amedrentada por la continua amenaza de absorción por parte de la masa anónima de los otros, y busca su propia salvación en la soledad, en la cual únicamente alcanza su propia autenticidad. La nivelación exterior avíva la nostalgia por la interioridad individual, que moldea por sí misma su propio destino con un perfil original e imposible de repetir.

En ciertas condiciones, el existencialismo ha podido aparecer como una evasión frente a la opresión de la organización social; como una invitación a aceptar con solemnidad y con decoro el propio destino de hombres socialmente oprimidos, pero libres metafísicamente. Puede ser que también este contenido polémico haya contribuido a hacer que se encontrara en el existencialismo un elemento personalista. Pero el existencialismo no va más allá de esta actitud negativa de insatisfacción y de renunciación. Esquiva la sociedad como masa opaca e inerte, pero no busca la sociedad como unión activa de pensamientos y de obras; enseña a hacerse

a un lado con una dignidad lúcida, aunque desesperada; a no ensuciarse, a no comprometerse, pero no enseña a salir fuera de la propia soledad para ir al encuentro de los demás.

Kierkegaard puso en la base de su investigación filosófica, que es la expresión de una atormentada vocación religiosa, la categoría del "singular". "La categoría de singularidad —dijo— está tan enlazada a mi nombre que yo quisiera que sobre mi tumba se escribiera: 'Aquel hombre singular.'"[20] Contra la filosofía hegeliana que reducía al individuo a una manifestación particular e incompleta del espíritu del mundo y había hecho del hombre "una especie animal dotada de razón", Kierkegaard acude al cristianismo para colocar al hombre en su individualidad por encima de la humanidad considerada como esencia universal. Singular es el hombre en su soledad y en su turbación frente a Dios, el hombre que encuentra a Dios en el apartamiento de los otros. En comunicación únicamente con el infinito, el "singular" no se comunica con los otros seres finitos. Los otros no son la sociedad de la cual formamos parte, sino la muchedumbre indiferenciada y amorfa de la cual nos apartamos para ser nosotros mismos y encontrar la vía de la comunicación sólo con Dios. La multitud, dice Kierkegaard, es la no-verdad; el "singular" es la verdad. Quien se abandona a la multitud está perdido, ya que a nadie le está cerrada la posibilidad de devenir un "singular", sino a aquellos que por sí mismos se la cierran al querer ser muchedumbre.

El hombre de los existencialistas ha truncado todo vínculo con un Dios trascendente, pero no ha

20 *Die Tagebücher*, I, p. 328.

vuelto a encontrar el contacto con sus semejantes. Se ha quedado solo, encerrado en su finitud, prisionero de sí mismo; y no tiene más allá de sí mismo otra posibilidad de trascendencia sino hacia la nada. No es que en el existencialismo falten los temas propios de una filosofía de la sociedad: el análisis de Heidegger se detiene sobre la *coexistencia* como estructura del ser-en-el-mundo, y el esclarecimiento existencial de Jaspers se abre al concepto de *comunicación* entre las Existencias. Pero en ambos la solución del problema que surge de la relación entre yo y los otros es una solución que niega y rechaza a la sociedad.

En Heidegger el estado de impersonalidad en que, como se ha dicho, el hombre, como ser caído, se encuentra desde el comienzo y por lo general, tiene los mismos caracteres que la muchedumbre de Kierkegaard: representa la esfera de la publicidad en contraposición con la de la intimidad. Sus elementos esenciales son la mediocridad y la nivelación. En la vida cotidiana, donde el sujeto de los actos humanos es lo impersonal, el hombre viene a carecer de toda posibilidad de libre decisión, porque es lo impersonal quien decide. Lo impersonal es el autor de aquellas acciones de las que se dice que no ha sido nadie. En el anónimo de la vida cotidiana el hombre se encuentra a sus anchas como si estuviera en su casa; echado en el mundo como un ser que va hacia la nada, se abandona de buen grado a la dispersión en la impersonalidad mediocre y niveladora para escapar a la angustia frente a la nada que él experimenta cada vez que se encuentra frente a sí mismo.

La dispersión en la impersonalidad de la vida

cotidiana representa una fuga frente a sí mismo; pero sólo en esta fuga encuentra el hombre tranquilidad y seguridad. El hombre que se sustrae a la angustia de su propio ser auténtico y se refugia en lo anónimo, es como el desterrado que vuelve a la patria. Luego la patria del hombre no es la singularidad, sino lo anónimo, lo impersonal, la muchedumbre. El hombre es como el que se ha evadido y prefiere la segura esclavitud de la cárcel a la amenazada libertad de la vida a la intemperie. La sociedad es la patria del hombre caído.

En Jaspers ya no se consideran la sociedad y el estado como la esfera del hombre caído, sino que se los ve en su objetiva necesidad. La sociedad no es una cárcel o un refugio, sino una necesidad de la vida empírica del hombre. Pero, ¡desdichado del hombre que se deja absorber por ella y en ella se anula!: ya no podría resurgir como Existencia. Por lo tanto, el hombre como Existencia debe estar en continua tensión con las instituciones objetivas de la sociedad. Esta tensión se manifiesta en toda la historia de las mismas instituciones: toda iglesia tiene sus herejes, todo estado sus rebeldes. Y el "singular" siempre es potencialmente un hereje o un rebelde que, para salvar su propia individualidad evita y, si lo cree conveniente, condena la sociedad.

El hombre, en suma, afirma las instituciones sociales pero, al mismo tiempo, está en lucha continua por su propia independencia. Se limita frente al otro, pero lo hace porque lo necesita. Y lo necesita porque la aparición de la libertad del otro pone en peligro su propia libertad. No hay verdadera libertad sino donde está amenazada. Una

libertad trasmitida a otros y aceptada por ellos ya no es libertad.

Una vez más la sociedad, como el conjunto de los otros hombres en medio de los cuales vivimos, queda relegada al fondo: el individuo ocupa el primer plano como protagonista único e irreemplazable. Pero el hombre de Jaspers ya no está solo: en cuanto yo me elevo al plano de la Existencia, encuentro al otro como una Existencia igual a mí en su singularidad y en su actitud de trascenderse a costa del prójimo. Jaspers llama a la relación entre yo y el otro en el plano de la Existencia, *comunicación existencial.* En la comunicación el otro ya no es un objeto o un instrumento, sino otro "él mismo". Entrar en comunicación con los otros no es una degradación, sino un encuentro en el mismo plano, más aún, una integración recíproca. A diferencia de Kierkegaard y de Heidegger, Jaspers reconoce el valor de la presencia del otro para el esclarecimiento existencial: tal comunicación es un elemento necesario de la revelación de la Existencia a sí misma. "No puede haber ningún hombre que sea hombre únicamente para sí como pura y simple singularidad." [21]

La Existencia se revela y se realiza en la comunicación; y la comunicación es posible únicamente si yo y el otro no nos explotamos como instrumentos recíprocos, sino que nos encontramos afirmando cada uno su propia libertad. "Yo alcanzo el sentido de la comunicación no sólo a través de mi propia acción, sino que debe salir a mi encuentro también la acción del otro." [22] Si el otro se hace

21 *Vernunft und Existenz,* p. 50.
22 *Philosophie,* II, p. 57.

esclavo mío o me domina, se esfuma, al mandar o al obedecer yo, la posibilidad de la comunicación. "Sólo en el reconocimiento recíproco surgimos los dos como nosotros mismos." [23]

Seguramente Jaspers rompe la cáscara de la singularidad kierkegaardiana. Pero ¿cabe decir que llega a la comprensión del mundo social? La posición que él asume frente al problema de la relación entre mi yo y el yo del vecino refleja una concepción interiorizada e individualista de la ética, en que el encuentro de los hombres es un contacto de almas que se buscan y se encuentran fuera de la sociedad y, por lo tanto, fuera de la historia; no es un cruce mutuo de acciones sociales. El hombre que se revela en la comunicación existencial es el hombre idealizado de una ética consagrada, el hombre que no lucha y no trabaja, y no se sabe precisamente qué es lo que hace, sino que se levanta desdeñosamente de la ciénaga de la historia para preservar su pureza interior de la contaminación con las instituciones objetivas, y en el otro hombre busca, únicamente, un reflejo de su propia espiritualidad para contemplarla y complacerse en ella.

Así, pues, los hombres de Heidegger nunca se encuentran; los de Jaspers se encuentran, pero fuera de la sociedad en que se realiza el hombre histórico. En Heidegger se rechaza el espíritu social como unión; en Jaspers, se lo traslada al plano de la comunión de almas. El contacto con el otro, en Heidegger, hace que la Existencia vuelva sobre sí misma y quede confinada en su finitud; en Jaspers el contacto con el otro es el supuesto de una pene-

[23] *Philosophie*, II, p. 57.

tración recíproca más honda, pero no llega a ser participación en el mundo concreto de la historia. Ni uno ni otro acometen el problema de la acción del hombre en el mundo de los otros hombres —que viene a ser el único punto desde el cual puede arrancar una investigación no metafísica del problema de la persona—, porque ninguno de los dos capta el sentido de la sociedad como unión de seres que luchan juntos, como *lucha* y *colaboración*.

Si hay, pues, una filosofía en que el hombre encuentra la autenticidad de su ser en el desdén por la sociedad, o no sale de su singularidad sino para encontrarse con otro ser singular en un plano de enrarecida comunicación de almas; en que la sociedad se degrada a lo multitudinario o se eleva a comunicación de "almas bellas", pero nunca se la encuentra como elemento integrante de nuestra propia vida individual, ¿tendremos que seguir titubeando en reconocer que una filosofía semejante es la filosofía de una cultura en crisis, de una sociedad que ya ha llegado al agotamiento de toda fuerza vital, que es incapaz de seguir de cerca los acontecimientos que la apremian, la rebasan y la orillan, capaz únicamente de estancarse en la corrupción y en el desorden? ¿Es propio de una sociedad en vías de descomposición encontrar su propio fundamento y su propia justificación en una filosofía que lleva el individualismo a sus consecuencias extremas, y extraer de su seno una *élite* de doctrinarios culturalmente refinados que dictan las reglas de una ética —como dijo Vico al respecto de los estoicos y los epicúreos— de "solitarios"? ¿Acaso no son los existencialistas, en la sociedad

contemporánea, los nuevos teóricos de una moral de "solitarios"?

Filosofía de epígonos, que ha florecido en una época de trastornos sociales grandes y mal comprendidos, el existencialismo nos trae a las mientes con su misma ética de la soledad otras filosofías de epígonos, que florecieron en la época de la gran crisis del mundo antiguo, el estoicismo y el epicureísmo romanos. Hay en éstos y en aquél la misma actitud de abstención de la sociedad de los hombres, sociedad que implica conflicto y colaboración, y también la participación en ella en una forma cosmopolita, puramente contemplativa. Hay en éstos y en aquél la misma condescendencia para el hado, la necesidad, la muerte que no se puede evitar, el mismo espíritu de humana resignación y de apartada sabiduría, que a la vez es autolimitación y renunciación. En el estoico hay mayor dignidad y austeridad que en el existencialista, trastornado por la romántica pasión por la noche; en el epicúreo la serenidad y la tranquilidad del alma estriba en una despreocupada visión de las cosas, que hermana al hombre con la naturaleza, mientras en el existencialismo el ánimo está turbado por la nada que asoma, invencible, en el confín de la existencia. Sin embargo, en los unos y en el otro se da el mismo alejamiento del sabio respecto a los hombres y a las cosas, la misma desencantada contemplación de la muerte, la misma inclinación hacia una moralidad excéntrica, de excepción, el mismo ensueño de una sociedad superior constituida por pocos elegidos: ésta, en Séneca, el estoico, es, clásicamente, la república de los sabios; en Jaspers, existencialista, es, románticamente, la comunión de

las "almas bellas". También el existencialismo, al fin y al cabo, predica o sugiere una nueva forma de imperturbabilidad, aunque envuelta en el halo romántico de su concepción del mundo. Es la imperturbabilidad frente a la angustia, o a causa de la angustia reconocida y subyugada. Es la imperturbabilidad de quien se encierra y se aísla en su propio mundo espiritual, mientras el mundo de afuera está en ruinas, y frente al asilo amenazado de su propia soledad no sabe decir nada más que *pereat mundus.*

Pereat mundus, siempre que yo pueda salvar mi singularidad incontaminada del contagio de los demás, y mi libertad absoluta frente a la nada a la cual aspiro; siempre que pueda seguir preservando mi dulce angustia del contacto con la tranquilidad vulgar de la masa, cultivando mi desesperación en el secreto y en el silencio de mi alma, no turbada por la muchedumbre vocinglera que afuera, en el mundo, lucha por la vida, se agita, brega, esclava de sus propias necesidades y de sus propios deseos. Y cuando este mundo haya perecido —y quizá ya ha perecido o está a punto de perecer— desgarrado por sus propias contradicciones, descompuesto por la falta de una regla a la cual someterse, entonces solamente el filósofo existencialista podrá celebrar su propio triunfo entre las ruinas, como el espectro de una balada romántica. ¿Y qué más es el hombre que el existencialismo perfila sino un espectro que da vueltas entre las sombras, porque es una sombra él mismo; que no teme a la muerte, más aún, la enfrenta a cara descubierta, porque él mismo ya está muerto? Para un mundo de muertos, una filosofía de espectros.

APÉNDICE

EL DECADENTISMO DE SARTRE

Cuando, a fines de 1944, en las páginas que anteceden, se dio al existencialismo el nombre de "filosofía del decadentismo", ya era, por lo menos en Italia, una moda, si bien circunscrita a los círculos intelectuales de vanguardia. Era difícil prever que la moda iba a hacer furor, extendiéndose desde los círculos intelectuales a la sociedad mundana, desde los profesionistas de la filosofía a los aficionados, a los literatos y a los *snobs* de toda clase. Hoy la investigación sobre el existencialismo se ha transformado, para decirlo en términos de Heidegger, en curiosidad, en un charlar sobre él. En el centro de esta curiosidad y de esta charla se ha colocado el "caso Sartre", que seguramente es el caso más clamoroso y extraordinario de la filosofía y la literatura de esta posguerra. Frente a él nos vemos obligados a preguntarnos: ¿habrá que revisar el juicio de decadentismo, referido a toda la filosofía existencial? o bien, a pesar del éxito, y acaso precisamente debido a él, ¿aquel juicio sigue siendo válido, más aún, recibe una confirmación inesperada?

Digamos en seguida que al leer a Sartre nos pareció que si, para corroborar nuestra tesis, hubiéramos querido inventar un desarrollo de la filosofía existencial en sentido decadentista, no habríamos podido hacerlo mejor de como lo hizo la realidad histórica al ponernos delante la figura de Sartre, el cual como escritor, como personaje de sus

libros y como pensador, es la más perfecta encarnación del intelectual decadente; al decir la más perfecta, quiero decir no sólo la más consecuente, sino también la más lúcida y madura, la más inteligente y sagaz.

Del escritor hemos conocido y admirado el virtuosismo en la descripción de los estados de ánimo morbosos, en que la pasión del artista se enfrenta con la pericia sutil y paciente del técnico pero nunca resulta vencida: ora es una suerte de fenomenología, aparentemente impasible pero agitada por una complacencia demoníaca, de la obscenidad; ora un análisis, casi despiadado pero siempre sumamente experto, del sentido de lo "viscoso" o de la náusea; ora la descripción, que con una asombrosa habilidad estilística juega sobre el contraste entre la atracción y el asco, del degenerado que quiere matar a un hombre, sea éste el que fuere, o del homosexual arrepentido, o del loco que obliga a su mujer a participar en su delirio. La antítesis entre una técnica minuciosa vuelta a cosas insignificantes o feas o incluso asquerosas y la manera impresionista de expresar los sentimientos esenciales, es un indicio de aquel desarreglo o desequilibrio entre los límites objetivos y los límites subjetivos del arte, propio de toda literatura decadente.

De los personajes sabemos que son, por lo general, degenerados, homosexuales, monomaníacos, sujetos de psicoanálisis: un profesor de filosofía que roba para hacer abortar a la amante, verdaderos condenados al infierno, como el desertor, el infanticida, la lesbiana de *Huis clos*. Pero lo que les da el aspecto de personajes de un mundo de-

cadente no es tanto su perversión como la lucidez con que se dan cuenta de ella, el impudor con que la ostentan, la actitud intelectualista, ya de búsqueda atormentada, ya de cínica complacencia, que adoptan frente a ella. Cada uno de estos personajes, además de pervertido, es, alternativamente, un esteta, un filósofo, un científico, o por lo menos un satisfecho contemplador de su propia perversión. Lucien Fleurier, el hijo de un líder, merece ser psicoanalizado; pero es también un lector de libros de psicoanálisis. Mathieu Delarue, el protagonista de *L'âge de raison,* es la imagen viviente de la libertad como contingencia absoluta, tema dominante de la obra filosófica de Sartre, pero de vez en cuando se detiene en reflexiones sobre la libertad: su libertad parece ser, más que el dato constitutivo de la naturaleza humana, el fruto de un obstinado esfuerzo de voluntad. En esta continua interacción entre reflexión y vida, entre la pasión vivida y la que se coloca frente al espejo de la conciencia, acaso está el elemento más característico de estos personajes, que constituyen un muestrario rico y variado para una tipología del decadentismo.

Por lo que concierne a Sartre pensador, ya se ha observado que su significación consiste en haber tratado de construir la más radical filosofía de la libertad que hasta hoy haya aparecido en la historia de la filosofía. Se ha empeñado en una lucha sin cuartel contra los determinismos de toda clase. El hombre, en la terminología hegeliana aceptada por Sartre, es *el ser para sí,* para ser libertad absoluta, en contraposición con el mundo que es *el ser en sí,* o absoluta determinación. Es libertad

absoluta en el sentido de que cada uno de sus actos es siempre absolutamente original, porque no depende de motivo alguno y, por consiguiente, no está ligado con su pasado, sino que se justifica únicamente en la continua proyección que el hombre hace de sí mismo hacia el futuro.

No hay, pues, nada que *preceda* al hombre; el acto del hombre nace en el instante en que se realiza. Por lo tanto, no tiene nada predeterminado, ya se trate de una determinación trascendente o inmanente a la naturaleza; y, por lo tanto, nada a lo cual tenga que atenerse por necesidad natural o por obligación moral. No hay normas o valores anteriores a cada hombre singular; éste es norma para sí mismo, es él mismo creador de sus propios valores. Es, en suma, elección originaria. Lo único que el hombre no ha elegido sino que le ha sido dado (¿por quién?) es la libertad: en otras palabras, el hombre es libre en todo salvo en lo de ser o no libre. El hombre está condenado a ser libre: lo cual significa que no puede privarse en modo alguno de la libertad, porque le ha sido dada sin que él la haya querido libremente; debe aceptarla porque cualquier acto que él realice, incluso el acto en que él decida rechazar su libertad, es un acto de libertad.

No vayamos a pensar que por este camino se llega a una deificación del hombre, a una nueva forma de humanismo heroico. La libertad de la que habla Sartre no es una libertad positiva, creadora: la libertad, por ejemplo, del Dios de la metafísica especulativa o del espíritu absoluto hegeliano. Es una libertad destructora, anonadante. El hombre para Sartre es el ser que da origen a la

nada. Si no hubiera surgido en el seno mismo del ser, como gusano de carcoma, la realidad humana, el ser siempre sería idéntico a sí mismo: no habría nada. Si la nada ha llegado al ser, ha ocurrido por obra de este acto singularísimo que es la realidad humana, la cual, por lo tanto, es el fundamento único de la nada en el seno del ser. ¿Y por qué el hombre da origen a la nada? Porque es libre, único entre todos los seres del mundo. La libertad es la condición del anonadamiento que el hombre ha obrado en el seno del ser. Por lo tanto, la libertad no es únicamente una condena impuesta al hombre, en el sentido que él mismo no la ha querido (y ¡cuántas veces se pasaría sin ella para sustraerse a su propia responsabilidad, que lo persigue como su sombra, y envidia la inmóvil majestad de un Dios impasible o la solidez inerte y maciza de una roca!); sino que es también la condición fundamental de la nada que él es y de la nada que él ha excavado, como un agujero que ya no podrá cerrarse jamás, en el ser. El hombre sartriano es la neta antítesis del Dios cristiano, el cual crea el mundo desde la nada; él crea la nada desde el mundo.

No cabe pensar en una inversión más radical y paradójica del humanismo heroico: en éste el hombre edifica, y enriquece al mundo con sus obras; en la concepción de Sartre, excavando dentro del mundo como un gusano, lo resquebraja, lo corroe, lo empobrece. Leemos en una de las últimas páginas de su obra principal: "La pasión del hombre es contraria a la de Cristo, quien se pierde como hombre para que Dios nazca; pero la idea de Dios es contradictoria y nosotros nos perdemos en vano:

el hombre es una pasión inútil.[24] También para el romántico el hombre es pasión, entregado a la lucha contra la razón. Pero la pasión romántica es una pasión creadora, que rompe las reglas abstractas de la *raison* de la Ilustración para acrecentar el impulso creador del hombre. Parafraseando la tesis de Sartre se podría decir: el hombre romántico es una pasión útil. El héroe romántico es Prometeo en el cual el acto de liberación adquiere una significación cósmica; el héroe existencialista es Orestes, protagonista de *Les Mouches,* que lleva a cabo el terrible acto de venganza únicamente para realizarse a sí mismo. El existencialismo es un romanticismo que ha perdido su propia potencia, porque ha perdido, como diría Jaspers, la ingenuidad, esto es, la ilusión de abarcar el mundo. El existencialismo es el romántico sin ilusiones; es el romántico desilusionado: es decir, el decadente. De las "almas bellas", dijo Hegel en la *Fenomenología del espíritu* que eran "la conciencia infeliz que ha perdido a su Dios". El hombre existencialista es la conciencia infeliz que, al mismo tiempo que ha perdido a su Dios, sabe que es inútil buscarlo. Y la conciencia infeliz se transforma en conciencia turbada: la melancolía —sentimiento aún vago e indefinido de desolación frente a la vanidad del ser: "acaso no haya nada"— se transforma en la angustia, que nos pone irresistiblemente, sin posibilidad de evasión, frente a frente con la nada: "hay la nada y yo mismo estoy enviscado en ella".

En la angustia todos los filósofos existencialistas se encuentran. Tampoco Sartre puede renunciar a ella: la angustia para él es la conciencia de la

[24] *L'être et le néant,* p. 708.

libertad, el estado de ánimo en que el hombre toma conciencia de su libertad, como condición de la anonadación del ser. Una vez más, es el sentimiento fundamental donde se revela la propiedad constitutiva de la condición humana. Es, por esto mismo, el sentimiento privilegiado que asoma únicamente en algunos momentos excepcionales de nuestra vida, cuando actúo con la conciencia de ser libre, con la conciencia de que el acto que realizo depende exclusivamente de mí como ser libre y que sería vano todo intento de eludir su responsabilidad. Así como el hombre "ya desde el comienzo y por lo general" no es melancólico, del mismo modo no está "ya desde el comienzo y por lo general" en estado de angustia. La angustia es para el existencialista un estado de gracia, como la melancolía para el romántico. La angustia hace al existencialista, como la melancolía al romántico.

Con referencia a las actitudes morales del hombre, Sartre contrapone la angustia a la seriedad. Esta contraposición va mucho más allá de una contraposición entre dos estados de ánimo: es una contraposición de dos éticas, de la ética existencialista de la libertad y de la ética materialista de la determinación. Mientras el hombre de la angustia es aquel que, teniendo conciencia de su propia libertad, da al mundo el sentido que él quiere, el hombre serio es aquel que atribuye más realidad al mundo que a sí mismo; y una vez que está inserto en el mundo, no pudiendo volver a sí mismo, adquiere la consistencia, la inercia, la opacidad del ser en sí. No por casualidad, dice Sartre, el materialista es serio; y no por casualidad el materialismo resulta ser la doctrina de los re-

volucionarios, los cuales se dan cuenta de que son distintos del mundo que los oprime y precisamente por esto quieren cambiarlo. No por casualidad, agregamos nosotros, el existencialista se presenta como la antítesis del hombre serio. En efecto, de nada se siente más lejos el decadente que de aquel que toma en serio la vida.

El decadente aborrece y desdeña al hombre serio que obedece a una disciplina interior, se fija un fin preciso y, para lograrlo, actúa con método sin abandonarse a los instintos momentáneos, sino dejándose guiar por el razonamiento. La seriedad comprende todas aquellas cualidades morales que el decadente, confundiendo la seriedad con la estrechez, no posee y desprecia. El hombre serio es el hombre virtuoso en el sentido tradicional de la virtud, como término medio entre dos extremos. Para el existencialista decadente no existen sino los extremos. Para él todas aquellas palabras que constituyen puntos fijos para el hombre serio, disciplina, coherencia, método, no tienen sentido alguno: son otros tantos lazos tendidos a su libertad. No sé si cabe decir que el espíritu de seriedad coincide con el espíritu revolucionario (para Sartre se trata de una alusión polémica contra el marxismo): ciertamente, el existencialista nunca es un revolucionario. Es, a lo sumo, un rebelde. El revolucionario combate una forma de sociedad para crear otra mejor; el rebelde combate toda forma posible de sociedad. Combate por sí mismo, por su propia libertad, por su propio derecho, y a lo mejor para su propia ventaja. No se considera parte de una sociedad; por el contrario, todo vínculo social lo fastidia. Toda acción suya recae sobre

sí mismo y no deja huella. Si ejerce alguna acción en el mundo, no es por la obra en sí misma, sino por el ejemplo.

La ética de la seriedad es una ética social; la ética del existencialismo es individualista. Sartre comparte con los otros existencialistas una visión pesimista de la sociedad. El problema de "los otros" ocupa una parte considerable de su libro principal, *L'être et le néant,* y es el tema del más conocido de sus dramas, *Huis clos.* El otro es el yo que no soy yo: es una libertad que no coincide con mi libertad. Yo no soy sólo "para mí" sino también "para los otros": al ser para sí propio del hombre se añade el "ser para otros". El acto constitutivo del "ser para otros" es la mirada: el otro es aquel que me mira. Él sería un objeto del mundo, como la piedra y la casa, si no me mirara: en cuanto me mira, se revela como sujeto hacia el cual se polariza el mundo y por el cual yo mismo soy reducido a cosa, a objeto. El ser visto me constituye como un ser sin defensa para una libertad que no es mi libertad. "El otro es este 'yo mismo' del cual nada me separa, absolutamente nada más que su pura y total libertad." Cuando yo adquiero conciencia de la libertad del otro frente a la cual soy como un esclavo en su poder, son posibles dos actitudes fundamentales: o trato de actuar sobre la libertad del otro para poseerla (amor) o bien trato de recobrar mi libertad sin eliminar la del otro (indiferencia).

En cualquier caso la esencia de las relaciones humanas no es la colaboración, sino el conflicto: el mundo social es el campo de lucha de libertades opuestas que o se subyugan o se rehuyen. Si el

hombre estuviera solo, acaso no llegaría siquiera a tener conciencia de sí, sería un bruto; o quizá podría extender ilimitadamente su propia libertad y se figuraría ser un Dios. La presencia de los otros hace que adquiera, junto con la conciencia de sí mismo como ser libre, la conciencia de la amenaza que se cierne sobre su libertad. La libertad del otro es lo que constituye mi condición humana, es decir, es mi condena. El mundo humano es algo más que el mundo de la caída sin esperanza de Heidegger: es una condenación. Tres condenados, en el drama *Huis clos,* se encuentran en el infierno. Mas este infierno toma el aspecto de un salón burgués: ni tormentos ni torturas ni llamas. Pero cada uno de estos personajes no tiene secretos para el otro; se conocen hasta en los pliegues más recónditos del alma; se escudriñan y se vigilan. No se poseen, son poseídos por el vecino que los juzga. No consiguen ser sino como el vecino los ve; no pueden fingir ser distintos de como son, porque no escapan a su mirada. Continuamente son arrancados de sí mismos. He aquí lo que es el infierno: "El infierno son los otros."

Como se dijo al comienzo, sería difícil imaginar una concepción del hombre en que los motivos decadentistas de la inadecuación del hombre frente al mundo estén más al descubierto. Cabría preguntarse aún el porqué del extraordinario éxito: pero ya hemos tenido oportunidad de decir que el veneno del decadentismo se había insinuado en nuestra cultura y Sartre, a lo sumo, no ha hecho sino aumentar su virulencia. Puede decirse que la filosofía de Sartre era esperada, aunque vagamente; cuando ha llegado, muchos no han podido dejar

de encontrar en ella una parte de sí mismos y de acogerla, por consiguiente, como una revelación. ¡Cuántas "pasiones inútiles" ha conocido la historia de los últimos años! No hay que extrañarse si muchos han comprendido que el hombre de Sartre los representaba a ellos mismos.